قضايا وحوارات النهضة العربية (26)

قضية الفلسفة

تحرير وتقديم

محمد كامل الخطيب

عنـوان الكتاب: قضيـــة الفلســـفة

تحرير وتقديـم: محمد كامل الخطيب

الطبعة الأولى ــ 1998

دار الطليعة الجديدة

سوريا ــ دمشق ــ ص.ب 34494

تلفاكس: 7775872

اخراج: هالـة فطوم

صمم الغلاف : جمال سعيد

تقديم:

عودة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة

أقصد بالفلسفة في كلامي ما أطلق عليه العرب اسم «علوم الأوائل» وتحديداً التقليد الفلسفي اليوناني، بما يتضمنه هذا التقليد من الطريقة العقلية في التفكير، أو التفلسف، واعتبار العقل هو الحكم والمرجع، دون أية سلطة أو افتراضات مسبقة، وهو ما يمكن تعريفه أو تحديده بأنه: التأمل أو النظر العقلي في الموجودات، أو العلم بالوجود كما هو موجود، حسب تعريف أرسطو وكما تابعه فيه الفارابي، وبعده ابن رشد، بل وكما سارت عليه الفلسفة الأوروبية الحديثة منذ ديكارت وسبينوزا، مروراً بكانت وهيجل، وحتى آخر فيلسوف معاصر يضع العقل في البداية والنهاية، وبهذا يخرج عن نطاق هذا التعريف، وهذا الكتاب بالتالي، الفقه وعلم الكلام والتصوف واللاهوت، وأنا أعرف أن تلك نقطة خلافية، وعلى علم بالنقد الموجه لمثل هذا التحديد والحصر، ولكن هذا موضوع آخر، مع العلم أني لا أنفي وجود أشكال أخرى للتفكير والتعبير عن قضايا الفكر والحياة، ولا أفاضل هنا بين طريقة وأخرى.

وأعني بعودة الفلسفة ثانية، الإشارة إلى المحاولة الأولى لاستدعاء الفلسفة اليونانية، أو تعريبها وتداول قضاياها في اللغة العربية، منذ الكندي ووصولاً إلى ابن رشد، وهي محاولة بدأت منذ أواخر المرحلة الأموية، وقويت في المرحلة الأولى للدولة العباسية، وبلغت فترة تألقها في القرنين الرابع والخامس الهجريين الحادي عشر الميلادي وانطفأت تقريباً ما بعد القرن السادس، على الرغم من بعض الايماضات، مع العلم أن ثمة رأياً يقول أنها استمرت وماتزال مستمرة في إيران (كوربان)، وتلك نقطة خلافية أخرى ولا مجال لبحثها هنا.

كذلك يتضمن معنى عودة الفلسفة ثانية أنها كانت غائبة، وفعلاً كانت الفلسفة غائبة، أو معاقة، مثلما أعيقت كثير من المظاهر الفكرية والفنية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية منذ القرن السادس، مما أدى إلى تدهور الحضارة العربية، ويبدو أن تدهور هذه الحضارة ساهم في تدهور الفلسفة، وإن تسللت بعض عناصر التفلسف إلى الفرق الدينية على اختلاف اتجاهاتها، من باطنية وظاهرية.

وأعني بعملية استدعاء الفلسفة في المرحلة الأولى، عملية التعريب أو النقل التي جرت لعلوم الأوائل «اليونان»، في مواجهة الفقه والنص الديني وباقي مكونات ما يسمى ثقافة العرب، وإلى جوارهما في أحسن الأحوال، ويبدو أن عملية الترجمة هذه خدمت الثقافة واللغة العربية تحديداً، خدمة كبيرة جداً،

فإضافة إلى المقاصد الإدارية والفكرية لعملية التعريب التي بدأت أواخر العهد الأموي، وازدهرت في عهد المأمون، كانت عملية التعريب الطريقة الوحيدة لاستدماج المناطق والثقافات المفتوحة، وعريقة الثقافة في الثقافة والإدارة العربية، الحديثتين، وبالتالي توسيع أفق الثقافة العربية ولغتها وتمكين أركان الإدارة العربية، مما جعل اللغة العربية هي اللغة الثقافية بامتياز خلال حقبة طويلة، في طول المنطقة وعرضها، من أواسط آسيا وحتى أواسط أوروبا، عبر شرق المتوسط وشمال إفريقيا، وإلا فتأملوا معي ما كان سيؤول إليه حال الثقافة العربية ولغتها لو أنهما بقيتا مقتصرتين على الشعر الجاهلي وأخبار العرب والكتاب المقدس، وهي مكونات الثقافة العربية ولغتها قبل عملية التعريب، وبهذا المعنى فعملية التعريب، وتعريب علوم الأوائل، وتعريب الإدارة والنقود منذ العام /٧٥/هـ، والفلسفة خصوصاً، هو الذي جعل اللغة العربية، لغة ثقافية عالية منذ القرن السابع الميلادي، وحتى القرن الثاني عشر، وربما هو ما منحها إمكانية البقاء والاستمرار، فبينما نقل اليهود كتابهم المقدس إلى اليونانية، فإن العرب ترجموا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، مما جعل لغتهم وثقافتهم تترقيان.

العودة الثانية أقصد بها تلك المحاولة العربية الحديثة لاستعادة الفلسفة في نسيج الثقافة العربية، أو في سلسلتها الثقافية، واستعادة الفلسفة هي كما قدمنا استعادة للنظر العقلي في الموجودات، وقد بدأت محاولة استعادة الفلسفة ببطء منذ النصف الثاني في القرن التاسع عشر، وبلغت أشدها في عقود الثلاثينات والأربعينات والخمسينات، وهي تتعرض للتراجع اليوم، على الرغم من تكون تيار فلسفي عقلي ما يزال متمسكاً بالعقل في ثقافتنا الحاضرة، وعلى الرغم من أن الفلسفة اكتسبت بعضاً من مشروعية الوجود في السلسلة الثقافية العربية الحديثة.

فما هي الخطوات التي جرت لاستعادة الفلسفة ثانية؟! ما هي خطوات نهضة الفلسفة في العصر العربي الحديث.

كما تذكرون كانت الفلسفة تعني، وإلى مدة طويلة في الوجدان الشعبي العربي، وتحت تأثير الحملة عليها ومعاداتها، أحد معنيين:

١ ـ الزندقة والكفر.

٢ ـ الكلام الثرثار الذي لا طائل وراءه.

وبعضنا ما يزال يستخدم عبارة «بلا فلسفة» عندما يسمع كلاماً لا يعجبه، وأشك في أن هذه الصيغة تستخدم في غير اللغة العربية، فهذه صيغة ذات تاريخ، وذات دلالة على كل حال. وتشي بموقف مضاد للفلسفة والتفلسف.

بدأت إعادة الاعتبار لكلمة «فلسفة» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وربما كانت المقالة المعنونة بـ«الفلسفة» لجناب المعلم خليل أبي سعد والمنشورة في مجلة المقتطف في آب /١٨٨٢/ من أوائل المرات التي استخدمت فيها هذه اللفظة على حقيقتها، وبمعنى إيجابي، أي مقرونة بالعقل، في الكتابة التأليفية العربية الحديثة.

ثم استخدمت اللفظة بمعنى ماهية الشيء ومضمونه، وعلى ذلك استخدمها جرجي زيدان في كتابه «الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية» الصادر عام /١٨٨٤/، ثم استخدمها في دلالة مشابهة جبر ضومط في كتابه «فلسفة البلاغة عام /١٨٩٨/، وشبلي شميل عام /١٩١٠/ في فلسفة النشوء والارتقاء.

كما تعرفون، فقدت الحضارة العربية، وربما منذ القرن السادس الهجري، والثاني عشر الميلادي ديناميكيتها ودخل المجتمع العربي والإسلامي عموماً في آلية تراجع، بينما كانت أوروبا، والتي استعادت التقليد الفلسفي اليوناني، أي العقل، مع جملة تطورات اجتماعية وفكرية واقتصادية وعلمية فيما بعد، وتصعد، وماتزال تصعد.

ومنذ القرن الثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر تحديداً، اتضح وبشكل جلي أن التفوق الأوروبي يمثل، كما يجب أن نعرف وأن نعترف «حضارة العقل» اليونانية المصدر، وبأجلى صورها وأقصى حدود احتمالاتها، سلباً وإيجاباً، وربما ما كان ذلك ممكناً لولا أن أوروبا، ومعها الفكر الإنساني، تجاوزت إشكالية القرون الوسطى، أي إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل، وهي الإشكالية التي توقفت، وربما تعطلت عندها الفلسفة في الشرق الهلنستي، ومنذ الافلاطونية الحديثة، واستمرت في فلسفة القرون الوسطى، إسلامية كانت أم مسيحية، أم يهودية.

إذن انطلقت أوروبا، ومنذ القرن السابع عشر تحديداً، متجاوزة إشكالية التوفيق هذه، ومرجحة كفة العقل في المعادلة، أي عملياً قامت بالخروج من الحلقة المفرغة، للمعادلة، ومشت في طريق العقل، أياً كانت محاسن ومساوئ هذه الانطلاقة، تلك ظاهرة بادية في التاريخ، وواقعة جعلت أوربا تتفوق، إذا كان بعضهم يخاف من استعمال كلمة: تقدم، بينما الآخرون الذين أعيقوا، أو تعطلوا عند إشكالية التوفيق، تراجعوا، وبعضهم وصل به التراجع إلى إلغاء كفة العقل في المعادلة التوفيقية وترجيح كفة النقل، كما حصل منذ القرن السادس، وهكذا توقف هذا الفريق، وأعتقد أن لا ضرر من استعمال كلمة: تخلّف.

مع إعادة تشكيل وتكوين السلسلة الثقافية والاجتماعية العربية الجديدة، في العصر الحديث، وهي العملية التي نسميها: عصر النهضة، بدأت الفلسفة في العودة للظهور، وعاد العقل لمحاولة الاشتغال في الفكر والواقع العربيين، وقد سارت خطوات هذه العودة عبر المحاور التالية:

أولاً:

إعادة الاعتبار لمحاولة التفلسف العربية الأولى في القرون المزدهرة للحضارة العربية، وقد تم ذلك بوسيلتين:

أ ـ تحقيق ونشر النصوص الفلسفية العربية القديمة، والمستشرقون هم الذين بدأوا الطريق في القرن التاسع عشر وقبله، وتابعهم العرب منذ الثلاثينات في هذا الطريق وهكذا أعيد تحقيق أعمال ابن رشد والفارابي وابن سينا وغيرهم.

ب ـ دراسة محاولة التفلسف العربية القديمة إياها، عن طريق دراسة أعلامها وقضاياها وموضوعاتها، ومن أوائل الإشارات إلى ذلك مقالة في المقتطف عام /١٨٨٦/ لجناب ديمتري أفندي خلاط

بعنوان (ابن رشد والفلسفة الاندلسية) وفيها يلخص دراسة رينان عن ابن رشد على ما يبدو، وقد كان محمد لطفي جمعه وجميل صليبا ومصطفى عبد الرازق من ممهدي الطريق العرب بعد جهود المستشرقين.

ثانياً:

ترجمة الكتب والنصوص الفلسفية اليونانية ومداخل وتواريخ الفلسفة عامة، وتواريخ الفلسفة الإسلامية خصوصاً، ويبدو أن كتاب «تاريخ الفلاسفة» لزينون الصادر عام /١٢٥٢ هـ [١٨٣٦م](*) في مطبعة الجوائب ـ القسطنطينية. كان من أوائل الكتب التي ترجمت، وتذكر هنا أيضاً جهود أحمد لطفي السيد في ترجمة أرسطو منذ العشرينات، ثم تكشفت الجهود منذ الثلاثينات.

ثالثاً:

التأليف الفلسفي الجديد، سواء في قضايا الفلسفة العربية، أم الفلسفة القديمة اليونانية، والفلسفة الأوروبية الحديثة، وقد بدأت هذه الجهود منذ الثلاثينات، وساهم فيها أمثال جميل صليبا وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وحافظ الجمالي وبديع الكسم وعثمان أمين وعادل العوا وإبراهيم مدكور وماجد فخري وألبير نادر وغيرهم، وهنا لا تفوتني الإشارة إلى جهود الأساتذة السوريين المشار إليهم، والتي تُتَجَاهلُ غالباً حتى في سورية، وغني عن القول إن التأليف الفلسفي في هذه المرحلة إنما اعتمد على إنشاء كُلِّيتين للفلسفة في جامعتي القاهرة ودمشق، وفي تقرير تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية.

لكن يلاحظ أن التأليف الفلسفي المحض، أو المبدع، ما يزال ضعيفاً في اللغة العربية، وغالبية ما يؤلف، إنما هي تواريخ عامة، أو تواريخ فردية لفلاسفة، أو استعراض لقضايا فلسفية، وغالبها تدخل ضمن المناهج الدراسية، أو رسائل الإجازة العلمية، وربما نستطيع القول: «عندنا مؤرخون وأساتذة للفلسفة وهم جيدون، لكني أشك في أننا نستطيع القول أن عندنا فلاسفة. وربما نستعيد هنا الحالة القديمة عندما كانت الفلسفة العربية القديمة شروحاً على الفلسفة قبلها» وكما تعرفون فقد كان الفارابي شارحاً لأرسطو كما فُهم عبر مدرسة الإسكندرية، وامتياز ابن رشد الكبير هو أنه الشارح الأكبر لأرسطو كما تعرفون.

كان هذا تخطيطاً هيكلياً، وأولياً لعودة الفلسفة إلى الثقافة العربية، بعد أن أخفقت محاولة الفلسفة الأولى للاستيطان داخل البيئة الثقافية العربية، والتي تجمدت منذ القرن السادس /١٢م/، فماذا تعني هذه العودة، أو محاولة الاستيطان الثانية هذه، وما هي ظروفها ونتائجها، وما هو واقعها، وما هي آفاقها؟!

إذا اتفقنا على أن الفلسفة هي النظر العقلي في الموجودات، كما سبق التعريف، أو هي استعمال العقل في التفكير، وتحديداً في السلوك، فإن عودة الفلسفة الغائبة إنما كانت تعني بداية عودة الوعي

(*) ثمة كتاب آخر صدر في مصر ــ مطبعة بولاق ١٢٥٢هــ، في العام نفسه، وهو: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة لفنيلون.

الغائب، أو تعني على وجه الدقة دعوة العقل للاشتغال في جسد المجتمع العربي وثقافته اللذين تغربا عن العقل والفعل والتاريخ طويلاً، ومن هنا فقد كان لهذه العودة، الأهمية والدلالة نفسها لاستدعاء الفلسفة في المرحلة السابقة، عندما استدعيت هذه الفلسفة إلى اللغة العربية، أو نقلت إليها حسب اصطلاح القدماء، في محاولة لتلبية حاجات دولة مترامية الأطراف، ومختلفة المذاهب والموروثات والعقائد، فكانت الفلسفة عامل توحيد مقترح. فالفلسفة، بما هي عقل، هي أعدل الأشياء قسمة بين البشر، على اختلاف مذاهبهم، أضف إلى ذلك مهمة تحريك جمود النص الفقهي، أمام حاجات جديدة لشعوب وثقافات متعددة. كما يمكننا أن نضيف دلالة أخرى للعودة الثانية، والتي نحن بصددها، ألا وهي محاولة إدماج العرب، مجتمعاً وثقافة في الحضارة العالمية الحديثة، والتي هي منذ القرن السابع عشر، حضارة العقل بامتياز، أياً كانت الانتقادات الموجهة لحضارة العقل هذه. والحضارة الحديثة هي حضارة العقل الإنساني عموماً، وليست حضارة أوروبا حصراً، ونحن نشاهد بداية انتقال هذه الحضارة العقلية الإنسانية إلى مراكز غير أوربية، كاليابان والصين.

تعرفون أن محاولة التفلسف العربية الأولى بقيت في عمومها، وحتى لدى الممثل الأكبر للعقل، أعني ابن رشد، أسيرة مشكلة التوفيقية، وإن كانت هناك حالة مفردة هي أبي سليمان المنطقي التي فصلت بين مجالي الفلسفة والدين، وبعبارة أخرى بقيت هذه المحاولة فلسفة أفلاطونية محدثة منقولة إلى اللغة العربية، أي أنها محاولة للتوفيق بين الدين الإسلامي، والفلسفة اليونانية، وهو عين ما حاولته الافلاطونية المحدثة في اليهودية والمسيحية الأولى، خصوصاً مدرسة الإسكندرية، أو في مدارس جنديسابور والرها ونصيبين، ثم في الفلسفة المدرسية المسيحية الأوربية في القرون الوسطى نقلاً عن العرب، ومع الدوران في هذه الحلقة المفرغة، تعطلت محاولة التفلسف العربي الأولى، وتحللت مع تحلل المجتمع العربي نتيجة عوامل التحلل الداخلي من ناحية، والضغوط الخارجية من ناحية ثانية، مما لامجال لتفصيله هنا، وخرجت المنطقة العربية من دور الإبداع الإنساني. وقد كان ما يسمى بتحريم الفلسفة، أو الفتاوى ضدها، وهي كثيرة ومعروفة، نتيجة لهذا التحلل والتدهور الحضاري والاجتماعي، وليس سبباً له، فلو استطاع المجتمع العربي متابعة الصعود أو النهوض، لنهضت معه الفلسفة كذلك، ولذهبت فتاوى الفقهاء أدراج الرياح، وهذا ما حدث في أوروبا مثلاً حيث حوربت الفلسفة مثلما حوربت في دار الإسلام، لكن انتصار العقل، وظهور العلم، وصعود المجتمع ككل، جعل الفلسفة تستمر وتثمر، أما في المنطقة العربية، فمنذ القرن السادس لم يعد هناك شيء ذو بال، إلا بعض الالماعات، مثل ابن خلدون الذي تأمل في قيام الدول وخرابها، وكأنه بومة منرفا التي لاتنعق إلا وقت المغيب، كما كان هيجل يقول، وبعد أن هاجم ابن خلدون الفلسفة حولها إلى علم اجتماع، وتلك مأثرته، أما الفتح العثماني للقسطنطينية، فلم يكن إلا مجرد نصر عسكري، ولم تترتب عليه أية انتصارات «فكرية في دنيا الإسلام».

مع خروج العرب والإسلام عن مسار العقل والفلسفة، استلمت أوروبا دفة الفعل التاريخي، ومعه استلمت مشعل الفلسفة والعقل، ولا ريب أن العرب كانوا ممن ساهم في إبقاء مشعل العقل أو الفلسفة مشتعلاً، وان لم يزيدوا في إضرامه، إلى أن نقلوه إلى غيرهم، فقد «كان للفلسفة انتقال كثير» كما قال أبو

سليمان المنطقي قديماً، وقبعوا يتفرجون، بينما تخطت أوربا مشكلة الفلسفة الإسلامية والمسيحية، أو الافلاطونية المحدثة كلها، من توفيق بين العقل والنقل، وسارت في طريق العقل والتجريب، طريق ديكارت وسبنوزا وبيكون وكانت وهيجل، إلى آخر فيلسوف معاصر، لقد انتهت المراوحة في دائرة التوفيقية المفرغة بترجيح كفة العقل واعتماد الفلسفة أو: العقل، ثم أتت الثورة الصناعية، والثورة العلمية التكنولوجية، لتظهرا إمكانية الثورة العقلية، ولتوجها الضربة القاصمة لكل أنماط التفكير السابق.

وها نحن منذ أواسط القرن التاسع عشر، نحاول استعادة العقل، أي نحاول النظر العقلي في أمورنا، أو في واقعنا تحديداً، نحاول استخدام العقل في التفكير ومعايرة السلوك، لكن المحاولة تواجه صعوبات كما واجهت في المرة السابقة، وليس من السلفيين والاصوليين فقط، فثمة «نقليون» حتى في مجال المتفلسفين كما يبدو، ومقالات تسفيه الفلسفة ماتزال مستمرة، من مقال نشر في مجلة الحقائق الدمشقية عام /١٩١٠/ بعنوان (التفلسف الحديث)، إلى كتيب الدكتور محمد رمضان البوطي، الصادر في التسعينات بعنوان (الدين والفلسفة) إلى التبشير بمعجزات (العذراء والقديسين) التي يروج لها بعض أساتذة الفلسفة، إلى اتهام الفلسفة بالخيالية والبعد عن الواقع لدى كثير من المتمركسين، إلى تبادل أساتذة الفلسفة الحوار على أساس جغرافي أو طائفي أو ديني، وكل هذه المواقف إنما هي دلالات على حالة التعثر التي يعيشها مجتمعنا ومشروعنا النهضوي، مثلما يعيشها العقل والفلسفة في مجتمعنا وثقافتنا، ويبدو أن هذه التعثرات هي تعثرات ومصاعب الاندماج في العالم المعاصر، تعثرات موت القديم وولادة الجديد، مثلما يبدو أن عملية استدعاء العقل، واستدماجه في الثقافة العربية الحديثة، هي عملية تاريخية طويلة المدى، تمس أعماق البنيات الاجتماعية، مثلما تمس أعماق التفكير الفردي، وعلى كل حال فإن هذا التعثر، إنما هو بعد، أو وجه آخر لإخفاقنا في دخول العصر، والمساهمة في الحضارة من موقع المنتج، ونحن حتى الآن، وعلى المستوى العام، لم ننجح في تجاوز إشكالية التوفيق ما بين العقل والنقل التي تُخطيت على مستوى الفكر البشري منذ القرن /١٧/ وتبدو كفة النقل هي الراجحة في أكثر الأحيان، حتى الآن، وحسبك أن بعض الجامعات العربية، كالجامعات السعودية، مثلاً، ماتزال ترفض تدريس الفلسفة في أقسامها، وحتى الجامعات التي تُدرّس الفلسفة، فقد تحول التدريس فيها إلى عمليات نقل وحفظ واستظهار، ودون ان تستطيع فلسفة هذه الجامعات النظر العقلي في مؤسساتنا وهيئاتنا وبنياتنا الاجتماعية والثقافية. وبهذا تحول التيار العقلي الفلسفي من فرح انطون وشبلي شميل، مروراً بجميل صليبا وكامل عياد وعادل العوا وبديع الكسم، وصولاً إلى عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب وفؤاد زكريا وصادق العظم، إلى تيار نخبوي مهمش، لا يختلف وضعه كثيراً عن وضع من سميّ بـ «فلاسفة الإسلام» قديماً وأرجو أن يكون هناك من هو أكثر تفاؤلاً مني وأن يرى أن هناك فلسفة عربية أو إسلامية، ولا مشكلة في الأسماء، قديماً وحاضراً، وأن هناك آفاقاً رحبة للفلسفة والعقل، وبالتالي للمجتمع، وأن يبينوا ذلك عبر دراسات إبداعية بدل الدخول في مماحكات سياسية وعاطفية، بل ووطنية، ذات بعد نفسي تعويضي، حول تأثيرنا في نشأة الفلسفة اليونانية، أو في نهضة الفلسفة الأوروبية الحديثة، أو في تفرد وتميز الفلسفة العربية، أو الإسلامية، وحتى عن دَيْنْ الفلسفة اليونانية لمنطقة الشرق الأوسط.

ما تزال الحاجة للفلسفة، أو للعقل، قائمة في الحاضر العربي، مجتمعاً وثقافة، وهذا هو مسوغ الفلسفة، وهذا ما يعطيها مشروعيتها، وأمام إخفاق التيار السلفي، أو النقلي، دينياً ومتعلمناً، في النهوض بهذا المجتمع، أو في إدخاله مجال العصر الحديث، لا يسع المرء إلا أن يدعو لعودة الفلسفة ونهضتها، عودة العقل الغائب، والباب تفتحه الحاجة الراهنة وليس الماضي، وتلك مهمتنا جميعاً، ويبقى المستقبل افق احتمالات وإمكانات تتوقف على مدى فاعليتنا، ومن هنا فإن علينا أن نشق طريق الفلسفة، طريق العقل، مهما كلف من تضحيات، ودون انتظار لوثر عربي، أو فولتير، فقد أتى لوثر العربي مرتين، مرة في شخص ابن تيمية، ومرة في شخص محمد عبده، وأتى فولتير ممثلاً في الشدياق، ولكنهم أخفقوا، ولهذا فالمشكلة ليست هنا، وليست ذهنية، وآمل أن نبحث عنها في مكان آخر.

عن هذا المجلد:

قام المحرر بتقص، وفي حدود المصادر المتاحة، لعودة التفكير الفلسفي إلى الثقافة العربية المعاصرة، وقسم محاور البحث والتقصي إلى أربعة أبواب رتب على أساسها هذا المجلد، مع ترتيب تاريخي للمواد:

١ ـ ما هي الفلسفة وفيه نتابع كيف فهمت ماهية الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة.

٢ ـ احياء الفلسفة العربية القديمة: وفيه تتبين لنا محاولات وجهود إحياء الفلسفة العربية القديمة بأشخاصها وموضوعاتها.

٣ ـ الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة: وفيه نقدم بعض محاولات التفلسف، أو الرؤية الفلسفية في الثقافة العربية الحديثة.

٤ ـ حوارات عن الفلسفة: نقدم في هذا الباب بعض الحوارات التي جرت حول الفلسفة، ومن مواقع فكرية مختلفة.

نأمل أن يقدم هذا المجلد من «سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية» رؤية واضحة ومتسلسلة تاريخياً عن قضية الفلسفة ونهضتها في الثقافة العربية الحديثة، ومثل أي عمل لا يمكن إدعاء الكمال هنا، ولكننا نحاول في حدود الممكن.

محمد كامل الخطيب

١٩٩٧

الباب الأول

ما هي الفلسفة ؟ !

- ١ -

الفلسفة

لجناب المعلم خليل أبي سعد

لا يستطيع العقل البشري تحصيل المعرفة والعلم ان لم يكن فيه أولاً بعض المعرفة ليعتمد كاعتماد التاجر على رأس ماله. وهنا يعرض للبيب مسألة طالما كانت موضوعاً للبحث والخلاف بين الفلاسفةوهي: من أين يحصل العقل على معرفته الأصلية قبلما يبتدئ فيه النظر والاستدلال. فذهب الفلاسفة الفيثاغوريون[1] إلى أنه توجد في العقل صور داخلية غريزية تخلق معه ولا يلحقها فيه تغير وهي رأس ماله الوحيد. وحذا الفلاسفة الافلاطونيون[2] وآخرون حذو الفيثاغوريين. وأما الفلاسفة الارسطوطاليون[3] فانكروا وجود صور أصلية تخلق مع العقل وقالوا أنه لا يكون شيء في العقل إلا ما يأتيه عن طريق الحواس وزعموا أنه ينبعث من الأشباح الخارجية صور تضارعها رسماً فتدخل العقل عن طريق الحواس وترسخ في الذهن. وتابعهم الفلاسفة الابيكوروين[4] على ذلك غير انهم لم يقفوا حيث وقفوا بل تجاوزوا إلى ابعد منه فقالوا أن العقل مادي وان الاجسام في الخارج ترسل منها إليه أجزاء صغيرة جداً أو دقائق لطيفة على صورها وأشكالها فتدخل إليه على طريق الحواس وتصير فيه صوراً ذهنية أصلية وتكون هي الأسباب المحركة لكل أعماله التالية. أما مالبرانش وآخرون ممن تخرجوا عليه فزعموا أننا نستمد تصوراتنا الأصلية من الخالق لكونها مشتركة بيننا وبينه أو أنها تأتينا بفعل القوة الالهية توًا وقال آخرون أن عقولنا مصنوعة على صورة الله ومثاله ولذلك فإننا نقدر أن نوجد تصورات من لا شيء كما يوجدها الله.

أما الرأي المعول عليه عند الكثيرين فهو كمايلي: ان عقولنا تكون حال خلقها خالية من الصور الذهنية الغريزية ولكن متى وقعت صور المسموعات أو المرئيات أو بقية المحسوسات عليها تدرك ما بينها من العلاقات لأول وهلة بقوة خصوصية موجودة فيها. مثاله: إذا القى طفل نظرة على برتقالة أول مرة ترتسم صورة البرتقالة على عقله ثم إذا رآها مقسمة يحصل على المعرفة ابتداءً بالعلاقة التي بين الكل وأجزائه وأن الكل أعظم من أي جزء كان من أجزائه وأنه مساو لمجموعها ابداً وهذه المعرفة يحصل

---

[1] اتباع فيثاغورس الذي ولد سنة ٥٦٤ ق.م

[2] انصار افلاطون الذي ولد سنة ٤٢٩ ق.م

[3] أعوان ارسطوطاليس الذي ولد سنة ٣٨٤ ق.م

[4] اظهار ابيكورس الذي ولد سنة ٣٤٢ ق.م

عليها بقوة البديهية ولذلك تسمى معرفة بديهية والعقل يقبلها مع الاقتناع التام بكونها حقيقة أولية حالما يدركها. وعليه فإذا نقلت حقيقة بديهية لصاحب العقل السليم فإنه يقبلها كحقيقة واضحة لا تقبل زيادة ايضاح حالما يدركها ليس لأن الصورة المتضمنة في تلك الحقيقة كانت غريزية مولودة في ذهنه بل لأن عقله مفطور على قبولها حالما تعرض عليه بلا نظر وإعمال الفكر. فالفرق إذاً بين البداهة والنظر ظاهر فإن البداهة هي مابه نحصل على المعرفة ابتداء لا لسبب الفكر أو هي إدراك الاشياء وعلاقات الأشياء والاتفاق والاختلافات بين صورتين بسيطتين أو أكثر بلا مساعدة صورة أخرى والنظر هو فعل العقل لتوسيع دائرة المعرفة على طرق شتى من نحو مقابلة وتركيب وتعميم الخ..

ولما كان الانسان كائناً أدبياً كما أنه كائن عاقل كان مفطوراً على قبول المعرفة الأدبية أيضاً بواسطة البديهية كما أنه يقبل المعرفة العقلية بواسطتها. أما معرفتنا البداهة العقلية فتعم علاقات الاعداد البسيطة الاولية وأوليات الهندسة وبديهيات كل العلوم المجردة وغيرها. وأما معرفتنا البديهية الأدبية فالتمييز بين المستقيم والزائغ وأننا يجب علينا فعل الواحد وتجنب الآخر وأنا ملزومون أن نسعى لترقية الصالح العمومي في الهيئة الاجتماعية وأننا مسئولون عن سيرتنا ولقد سمى الفلاسفة القوة التي تميز هذا التمييز الادبي أسماء متعددة منها الحاسة الأدبية. والقائد أو المرشد الأدبي. والمنبه الداخلي. والضمير.

فالضمير إذاً قوة من قوى النفس بها نميز حسن الأفعال واستقامتها ووجوب فعلها من قبحها وزيغانها ووجوب تركها. إلا أن بعض الفلاسفة خالفوا هذا التحديد وذهبوا إلى أنها (أي قوة التمييز الأدبي) مكتسبة وأن معرفتنا بالمستقيم والزائغ هو نتيجة النظر والكسب أو التعليم. أما الذي حملهم على هذا القول فهو عدم تبينهم الفرق بين القوة نفسها وبين احكامها التي تختلف باختلاف الظروف وتباين درجات النور أيحق لنا القول عن شخص قد قضى العمر باجمعه عائشاً في سرداب مظلم أن ذلك الانسان عديم العينين لأنه لم يرَ شيئاً البتة كلا ولا يحق لنا أن نصوب أحد سهام الانتقاد بدعوى أن البشر العائشين في مواضع مختلفة ينظرون أشياء ومواد مختلفة كل أيام حياتهم عيونهم لا تصلح لشيء ولا يحق الإركان إليها والاعتماد عليها لأن كلاً منهم لا يرى نفس مايراه الآخر. فكل ما تمس الحاجة إليه للحصول على برهان سديد بأن لشخص ما عيناً طبيعية هو كونه ينظر المواد الطبيعية حالما يشرق عليه نور طبيعي وعلى هذا المنهج يقال أن لجميع البشر من الأطفال الرضع حتى الهمائم عيوناً أدبية أو قوى للتمييز الأدبي. وإذا كان ذلك كذلك فكما إننا كائنات عاقلة هكذا نحن كائنات أدبية قد وضع الخالق في بنيتنا أس الآداب أو الدين.

ومجمل القول في شأن المذهب البديهي في التمييز الأدبي هو أن الاستقامة والزيغ صفتان ذاتيتان وجوديتان لا نسبيتان قائمتان في الأفعال نفسها تدركان إدراكاً بديهياً حالما تعرضان على النفس بواسطة الضمير. فهذه خطة قد قصت فيها مسافة الخلاف وتعددت فيها الذاهب والعقائد. فمنهم من قال ان الاستقامة والزيغوغة أمران إضافيان يتغيران بحسب الظروف والعوائد. ومنهم من أنكر وجود الضمير. ومنهم من عزا حسن الأفعال وعدم حسنها إلى نفعها وعدم نفعها. ومنهم من قال أن الفضيلة صارت فضيلة لأن الوالدين منذ القديم قد ربوا أولادهم على فعلها. ومنهم من نمى ذلك إلى الشرائع الأولى. ومنهم

من قال بوجود حاسة مخصوصة لذلك تدعى الحاسة الأدبية. وبعضهم ذهبوا إلى أن الاستقامة مؤسسة بكليتها على مشيئة أوامر الله.

بهذا ولا يخفى أن موضوعاً كهذا مادته غزيرة كمياه اليم وأطرافه قاصية كالبحر الخضم لا يتأنى لنظيري من يلتقط النزر من فتات الأفاضل العلماء ويجتني الداني من قطوف النجباء أن يقوى على استيفاء الكلام هنا ولا سيما في صفيحات وجيزة حالة كونه يستغرق المئين من ضخم المجلدات. فهو إذاً يستدعي أقلام سادتنا الكتاب ذوي العرفان وسعة الاطلاع من إذا خاضوا في عبابه أتوا بالدر المكنون فهم في خوضه أولى وبالنبش عن أسراره جديرون.

خليل أبو سعد

المصدر ـ المقتطف ـ القاهرة ـ آب ١٨٨٢ ـ الجزء الثالث ـ السنة السابعة.

-٢-

الأخلاق

التفلسف الحديث

ما احتفظت أمة من الأمم بعاداتها. وتمسكت بـأهداب أخلاقهـا. إلا وتوفـرت لهـا ضـروب السـعادة وانفسح لها مجال التقدم والنجاح. وعاشت بظل عيش وارف. تختال بمجدها التالد والطارف. وهي آمنة على مركزها الاجتماعي حيث تسير سيرها الحثيث في تقدم بلادها وعمرانها. وما اضمحلت امة وانقضت أركان مجدها. وفقدت ثقة الغير بهـا.. وسقطت في مهـاوي الـذل والازدراء إلا بنبـذ أخلاقهـا وعاداتهـا ظهرياً والمغالاة في نشر أخلاق غيرها من الأمم.

من هذه الخطة التي رسمتها في مقالي يظهر بداهة للقـارئ مـا وصلـت إليـه أخـلاق المسـلمين في هـذه القرون المتأخرة. وما خالطها من الأخلاق الفاسدة التي يصعب استئصالها من محيط أدمغتهم.

هذا وإنّا لنسمع أقوال بعض الغربيين. ويدوى صداه في صماخ آذاننا من أن الاسلام بعيد عـن التمـدن الحديث. وأنه يستحيل على المسلمين أن يرتقوا سلم الحضارة والتقـدم مـع مـا هـم عليـه مـن الإنحطـاط العظيم في الأخلاق والتربية. ولماذا؟ قالوا لأن سـيطرة دينهـم وبـالأحرى تعسـف علمـاءهم ليمنعـانهم عـن الاطلاع على العلوم العصرية. والاكتشافات الجديدة وان الدين الاسلامي نفسه هـو عقبـة كـؤود في سـبيل التقدم والحضارة.

هذه هي الوصمة الشنعاء التي جعل بعض الغربيين من أجلها الدين الاسـلامي هدفـاً لسـهام ملامهـم ولكن لو أنصفوا وراجعوا تاريخ مدنيتهم وحضارتهم لوجـدوه شـرارة طـارت إليهـم مـن كتلـة التهبـت في الشرق وكان موقد جذوتها (الدين الاسلامي الحنيف) وان السبب الوحيد لانحطاطنا هـو مـا ورثـه بعـض أحداث متفلسفتنا من آثار الهمجية والاخلاق السافلة التي تخبطت بهمـا الامـم الغربيـة، قرونـاً كثـيرة، وأني أود أن اصرح بأن القرآن الكريم ما بين دفتيـه هـو النـاموس الآلهـي الضـامن لنـا نيـل السـعادتين. والكفيل الوحيد لتقدمنا وحضارتنا وهـو مصدر الاخـلاق والافكـار الفاضلـة. وان تلـك الشـريعة السـمحاء رحيبة الصدر. هنية المورد يرد زلالها المتعطشون في أي زمان مهما تطـورت أطوارهـم. وتشـعبت أفكـارهم بيد أن هنالك فئة قليلة حملت على عاتقها رؤوساً ناتئة كرؤس الشياطين وأدمغـة انتحـرت عظامهـا مـن سوس الاباطيل والاضـاليل. وكلفـت نفسـها بـأن تقوم بارشـاد الأمـة وهديهـا وإذا انـدس أحـد أفرادهـا بالمجتمعات العمومية المشتملة على السذج البسطاء الذين لا يفرقون (الغـث والعـث) (والطـين والعجـين) تراه كالارقم ينفث من سموم الخرافـات والخزعبـلات في أفكـارهم مـا يخلـب عقولهـم السـخيفة ويـأخذ

بمجامع قلوبهم الضعيفة. وترى جل ما يلقيه عليهم ويخدش به أفكارهم هو ما جمعته مخيلته وتكبد تحفظه من الوقائع والحوادث التي هي أشبه بحكايات ألف ليلة وليلة فتلك الفئة التي هي أحوج لإرشاد نفسها لا ينبغي قياسها على ما هنالك من العلماء الأعلام الذي صرفوا جل أوقاتهم في بيان حقيقة الدين الاسلامي وهم لا يرضون بمثل هذه الفوضى للاسلام والوصمة الشنعاء له ولمعتنقيه ودائماً يبثون روح الدين الحقيقي والعلم الصحيح في نفوس الأمة الاسلامية، ويظهرون مجد تاريخها وعظيم رجالها (أكثر الله من أمثالهم).

هذا وأني لا أنكر بأن هناك فئة أخرى قد شربت عقولهم حب الفلسفة العاطلة. والشقشقة الكاذبة. وقد درسوا شيئاً من تاريخ الطبيعة والعلوم النظرية، وخرجوا من المدارس وهم يدينون بدين أرسطو وجالينوس، ومتشيعون لمذهب فيثاغورس، وأرشميدس، وقد تصفحوا نتفاً من فلسفة ابن رشد وابن سينا فعظمت نفوسهم وانتفخت أدمغتهم فنزعوا ربقة الدين من أعناقهم، وعدوا مسائله ضرباً من الهذيان فوإذهاب الرشد (وضيعة الاحلام)... إنّا لا ننكر عليك أيتها الناشئة اطلاعك على العلوم الطبيعية ودرسك الفلسفة الحقيقية لأنا نعلم أنها مصدر حياتنا المادية، ولكن ننكر عليك درسك مذهب قدماء اليونان إذ لك بالقرآن غنى عن مثل تلك الشعوذات والخيالات. تدرسين تاريخ رجال الغرب وحياتهم وتتركين تاريخ الاسلام ورجاله الذين لهم ذكر مخلد في أعلى طبقات مكاتب الغربيين فأحرى بك ان تعلمين مقدار تفانيهم في حب الدين وانتشاره، وتنظرين عظمة نفوسهم وسعة علومهم ومعارفهم (وفقنا الله لاتباع أسلافنا، والتأسي بأخلاقهم وأفعالهم).

الحقائق

المصدر: مجلة الحقائق - دمشق - المجلد الأول - الجزء الثالث. أيلول ١٩١٠

- ٣ -

كتاب تاريخ الفلسفة

طنطاوي جوهري ١٨٦٢ ـ ١٩٤٠

[بعث إلينا حضرة الفاضل صاحب الامضاء بالكتاب التالي طالباً نشره في المقتطف فاجبنا طلبه]

صديقي بدر

قرأت كتابك تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة الذي سطرته بالانكليزية وترجمه صديقنا الذكي «حسن أفندي حسين» فما كان لي أن أدع القول في تبيان ما فيه تبصرة وذكرى للمذكرين. ليس بدعاً إذا كان كتابك خلواً من التعصب لمذهب من مذاهب التقليد الأعمى والتعصب المشين فلست ممن درجوا على خلة بتراء من أيام صباهم وإبان شبابهم فهم عن غيرها يعمهون.

لا أعني بالتعصب ما اعتاده الجمهور من نسبته للدين فحسب كلا فكم للجمهور من خطأ ليس يصلحه إلا الراشدون كم من فئة سلكوا سبيلاً خاصاً مرنوا عليه ودرجوا من أيام صباهم واتخذوه نصب أعينهم ووافق اهوائهم وعملوا بما أوحى إليهم فيه فهم لا يرجعون أولئك حقاً هم المتعصبون.

ألا وأن العقل الانساني بحر لا ساحل له مهتاج الامواج أو كالشجر المختلف الازهار المتنوع الاثمار المتفاوت الاقدار والروائح والآثار ـ لهذا كانت الفلسفة هي التي تجمع المتفرقات وشتى المذاهب والآراء والاخلاق.

بل لو شئت لشبهتها بأنواع الحمى من أدنى الجراثيم والمحار في البحر والحشرات والطير والانعام في البر وسائر الدواب والانسان. ولكل امرئ منها ما اكتسب مما استعد له ثم يأخذ فيها بالاسباب فيركب طبقاً عن طبق إلى أن يصل إلى سرادقات الكمال ومقام العظمة والجلال.

ما كان لي أن أصفك بالحرية في كتابك بغير هدى ولا كتاب منير فإنني بينما أراك تذكر مذهب «عمانوئيل كانت» البروسي المتوفى سنة ١٨٠٤ والاستاذ «اورلين» من أساتذة القرن الماضي وتبين أنهما لا يعلمان من العالم إلا نظماً قضت بها الطبيعة وجادت به يد المصادفة الحمقاء مع اختباط الثاني في رأيه حيث يجمع بين المصادفة الجاهلة والثقة بالله مما دلّ على ايمانه بالنقيضين الاعمى والبصير والظلمة والنور والظل والحرور.

فبينما أراك تذكر ذلك وتوضحه في صفحة ٩ و١٠ و١١ أراك توضح آراء «ديكارت» المولود سنة ١٥٩٦ والمتوفى سنة ١٦٥٠ في لاهاي مؤسس الفلسفة الحديثة في صفحة ١١٧ وما بعدها. الا وأن رأيه لا يحفل بالمادة ولا يثق بالحواس ولا يؤمن إلا بالأنفس والله.

«ديكارت» أشبه رأي «ابن سينا» في كتاب الاشارات من وجه وشاكل مـا جـاء في كتـاب الموافـق ممـا نقل عن السوفسطائية من وجه آخر واتصل برأي الصوفية «كمحي الدين العربي» من وجه ثالث.

إن «ابن سينا» في الإشارات لم يعرف الروح ولم يوقن بها إلا من طريق (أنا) يشـعر الانسـان بوجـوده وحياته مهما فقد أعضاءه الظاهرة. فهـذا الشعور برهـان عنـده علـى وجـود النفـس المستقلة عـن البـدن والاعضاء فأخذ هذا الرأي بعينه «ديكارت» فقال (أنا أفكر فأنا موجود) فليس للوجود عنـده وعنـد «ابـن سينا» في الإشارات إلا ما كان حاصلاً في الضمير حاضراً عنـد النفـس لكـن ابـن سـينا يؤمـن بالمحسـوس والمعقول. «ديكارت» جعل المحسوس صوراً أبرزها الله لحواسنا وصورها لنفوسنا فتوغـل في ذلـك وصبغـه بصبغة العلماء الصوفية ألا ترى إلى قوله صفحة (١٣) أن الصراخ الذي يحـدث في البهـائم عنـد الانفعـال لأي مؤثر ان هو إلا صوت الإله وإنما يمتاز الانسان بما فيه من الروح وهي خاصة من خـواص الاعجـاز. إن «ديكارت» لايعرف العالم المادي اللهم إلا ما تلقفته الحواس التي تنتهي إلى العقـل بواسـطة الله وهـذا في الكتاب كثير فرجع بذلك إلى ما في كتاب الموافق المؤلف قبل زمان «ديكارت بقرون - أن السوفسـطائية ينكرون المحسوسات إذ لا دليل على وجودها إلا الحواس وهي طائشة كاذبـة خاطئـة ولقـد أوضـح هـذا علماؤنا إيما ايضاح وأجابوا على ذلك وأوضحوا المسالك لمن يعقلون. بهذا تبين كيـف كـان «ديكـارت» في كتابك يا بدر اتصل بالصوفية وبابن سينا ورأى السوفسطائية والغزالي والرازي.

لقد قفّى على آثار «ديكارت» «الندجبولينكس» اسـتاذ الفلسـفة في جامعـة ليـون المتوفـى سـنة ١٦٦٩ و«نيقولا مالبرانس» الذي يقول (اننا نرى الله في الموجودات ونرى كل شـيء في الله) كذلـك «اسـبينوزا» في القرن السابع عشر المسيحي ويقرب مـن هـؤلاء «ليبنـتز» المولودسـنة ١٦٤٦ في «ليبـنرك» الـذي بحـث في مسألة الخير والشر على مايقارب ما في إشارات «ابن سينا» و«الرازي» و«الطوسي» واحزابهـم ثـم «جـورج بروكلي» المولود في ايرلندا المتوفى سنة ١٧٥٣ ثم «داود هيوم» المولود بادنبرج المتوفى سنة ١٧٧٦.

اولئك هم الفلاسفة الذين أثبتهم في كتابك وجلهم اقـرب إلى المذهـب الصـوفي الاسـلامي. كمـا ان مـن قبلهم من المكذبين المعطلين. إن مذهب «لوك» المتجلي في صفحة ١٦٤ أبان ايما تبيان ما ذكـرهُ «الـرازي» في فلسفته أن العقل ليس يدرك من الاشياء إلا صوراً ناقصة ليست من الحقيقة في شيء اللهم إلا باقتناعه ان ذلك بديهي له فليس صورة الشجرة في الذهن عين الشجرة في الخارج بل شبح ضئيل في الخيال وقـال «لوك» أن العقل لا يعقل الاشياء بذاتها وإنما يدرك لها صوراً تمثلها كما قال مثل ذلك «بروكلي» صفحـة ١٩٠ وما بعدها ومثلهُ «ميل». أما آراء «الرازي» في هذا المقام والجدال القائم بينه وبين «الامام الغـزالي» في ذلك فقد امحّى في ذات الله. واستغرق في وحدة الوجود وغرقوا في ذلك البحر الخضم واضعفوا شأن المـادة فليس عندهم إلا ظل ليس بالظليل لا يسمن ولا يغني من جوع والله وشؤونه هو الموجود الحقيقي معقول.

هناك فريق ثالث تجلى في كتابك وهو «هيجل» واضرابه وهو مقتصد في الاعتقاد اشبه «الامام الغـزالي» من بعض الوجوه فانه يقول غاية الفلسفة كغاية الدين إلى ان قال فالغرض واحد يأخذ كل منهمـا طريقـه ويلتقيان عند غاية واحدة فالدين يسعى إلى غايته من طريـق الشعور والتصـور الخيـالي أمـا الفلسـفة فـلا تخرج بصاحبها عن منطقة العقل المحض. هذه الثلاثة في كتابك يابدر فلهذا أقول أنك حر الفكر لا مقلد ذكرت المعطلين وابنت المولعين بالله وأوضحت الذين هم مقتصـدون وبعبـارة أخـرى أن كتـابك ضـم بـين

دفتيه الذين اثبتوا الجواهر المجـردة والله والذيـن عطلـوا الكـون منهـا ووقفـوا عنـد المـادة والذيـن أقـروا بالقسمين وذلك كله واضح في ثنايا كتابك يابدر ليشكرك هذا الجيل وكل جيل.

إن بعض المؤلفين الذين نشروا مذهب «دارون» في بلادنا أوهموا الامة ان مقتضى فلسفته هو من ذكرنـا من الفلاسفة الالحاد وانكار المجردات والله فمسخوا عقول طائفـة مـن ذوي المظـاهر في البـلاد وأصحـاب الرأي وفتنوهم عن أنفسهم ووطنهم ضحكاً على العقول وجهلاً وزوراً وكذباً على الفلاسفة العاقلين حينئـذ ذاعت الرشوة وعم الفساد وزاغت العفة وعنت الفضيلة وقامت الرذيلة ولات حين مناص.

إن اولئك المؤلفين لونوا كتبهم بألوان عقولهم فعل الزجاج الملون بما وراءه إذا تجلـى للنـاظرين لذلـك ظن الفريق الذي ذكرناه من الامة ان هذا رأي المؤلفين الاولين. كم قال قائل لي أن «هيجل» لا علم له بآله ولا أرواح. وكم قائل يقول أن «ديكارت» جاحد للجواهر المجردة فاظهرت في كتـابك أن القـوم لم يقـرأوا وأن قرأوا لم يعقلوا وهم عن أنفسهم معرضون وكأني بك في الكتاب تقول يا ليت قومي يعلمون بما اتفق لي من الاطلاع على فساد ما انتشر بيننـا مـن الضـلال والجهـل والاكـاذيب وان المتعصبـين لمذاهـب خاصـة اجمدوا قرائح تلك الطائفة واماتوا حكمتهم فهم لايعلمون.

لقد تبين في أول كتابك تعريف الفلسفة وأن آراء الفرنجة في أصول المسـائل مهمـا اختلفـت وتنوعـت ترجع إلى التعاريف العربية ألا ترى قول «لوك» الانجليزي المولود سنة ١٦٢٣ صفحـة ٥ ومـا الفلسـفة في الواقع إلا معرفة حقيقة الحوادث على ما هي عليه. وهذا تعريف علمي وقـول «هيجـل» الالمـاني المولـود سنة ١٧٧٠ المتوفى سنة ١٨٣١ الفلسفة هي التدبير العقلي العـامل المحكـم للاشياء وهـذا راجـع للقسـم العملي وهي عند فلاسفة الاسلام تشمل الطائفتين.

لقد اتيت في المنطق بأكثر ابوابه وذكرت التناقض والاشكال الاربعة والحدود والرسوم وأبنـت أسـباب كثير من مسائله وانت في ذلك مجد مكين.

لقد اعجبني ما ابنت في صفحة ٨ عن بعض الفلاسفة الفرنجة أن قوماً مـن الاوربيـين اخطـأوا الفهـم فقالوا ان ما بعد الطبيعة عبارة عن مسائل وجدوها «لأرسطو» فلم يقفوا لها على اسم بعد ما طبعـوا كتـب الطبيعة فسموها (ما بعد الطبيعة) وهذا لا جرم ما جاء في كتب العرب فان لفظ ما بعد الطبيعـة في كتـب العرب من قبل الفرنجة ويسمى العلم الاعلى والالهي وهـو العلـم العـام الـذي لا يخـص الرياضيـات ولا الطبيعيات كالمعقولات العشرة والحادث والقديم وتقسيم العلوم والمتقـابلات. والنـاس هنـا وهنـاك جهلـوا ذلك فظنوه علماً خارجاً عن المألوف أو خاص بالاله فمتى قام في انفسـهم نفـي الالوهيـة بمـا تلقفـوه مـن اساتذتهم اراحوا أنفسهم وهو خطأ مبين.

الكتاب حسن فيما ذكرناه وقد سمعت أن قوماً وسموه بالصعوبـة والتشـتت والايجـاز تـارة والاطنـاب أخرى وتشعب مسائله واختلاف طرقه وتداخله مما يتعب القراء وينصب المذكرين.

اقول ان بعض ذلك حق نشأ من نسق التأليف فضلاً عن صعوبة الفن نفسه. ان لكل علـم قومـاً ولكـل قوم هاد وكلنا يعرف العربية ولكن لا يعرف الحساب المكتوب بها ولا الطب ولا الهندسة ولا الكيميـا ولا الفلك إلا الدارسون فمن ظن أن الفلسفة كالادب العربي يفهمه الجمهور ويطربون لقراءتـه فهـو في ضـلال مبين.

ما كان لكل كـاتب أن يحكـم للكتـاب أو عليـه إلا إذا اسـتوعب مسـائله وكـان مـن الدارسـين للفـن المفكرين.

فأنا لست أخلي الكتاب من الغموض فضلاً عن ترفع الفن نفسه ولكن أليس حسب الكتاب أن يفضح الجهل الذي غشى العقول فساءت السيرة وقبحت سريرة من لا يعقلون.

الكتاب يعوزه مقدمات في المنطق وما بعد الطبيعة وهو بالمعلم أولى منه بـالمتعلم وللمنتهـي أقـرب منـه للمبتدي فإن ما بعد الطبيعة لا يعقله إلا دارس الرياضي والطبيعي ومن لم يعان القسمين فدون فهمه العلم خرط القتاد.

لو أتيح لي وقت ممتد لسطرت له تذكرة تجلي الكتاب للناظرين وتفهمه أوضح تبيان فلمسائل المنطـق وما بعد الطبيعة أساس عليها بنيت وأساطين عليها أقيمت هذا ما عـن لي أن اسطره ليعلـم العقـلاء قـدر الكتاب.

طنطاوي جوهري

المصدر: المقتطف ـ القاهرة ـ المجلد ٥٤ ـ الجزء الثاني ـ أيار ١٩١٩

- ٤ -

بين الهلال وقرائه

ما هي الفلسفة؟

(كاكا السوداني) محمد الطيب:

- ما معنى كلمة فلسفة وهل هي مختصة ببعض العلوم دون غيرها؟

(الهلال):

- إن كلمة فلسفة يونانية الاصل ومعناها فيه «حب الحكمة» وكان أول من استعملها سقراط. أما ما يدخل تحت الفلسفة من العلوم فقد تطورت فيه الآراء وتباينت المذاهب. فكانت الفلسفة في البدء تشمل كثيراً من العلوم ثم ما برحت هذه العلوم تستقل عن الفلسفة كل علم بدوره. وعلى الاجمال يقال ان العلوم قائمة على بعض الفروض الاساسية تبنى عليها صروحها بالبحث والاستقراء. أما الفلسفة فإنها تعالج هذه الفروض نفسها وتمحصها وتبين قيمتها.

الهلال

المصدر: الهلال - القاهرة - مجلد ٣٣/ ١٩٢٥.

- ٥ -

بساطة الفلسفة

محمد المويحلي ١٨٨٥ ـ ١٩٣٠

وقع للحكمة والفلسفة بيننا ما وقع لسائر العلوم من الغموض والابهام، والحشو والتعقيد، والزيادة والنقصان. واختفاء المتون تحت كثافة الشروح، فإذا جرى ذكر الفلسفة بين الناس يوماً عدوها علماً من العلوم الزائدة التي يشتغل بها بعض أفراد يختصون بها دون عامة الناس، ثم اختلفوا في ماهيتها، فمنهم من يعتبرها آلة للشك وطريقة عوجاء سوفسطائية يقلب المشتغلون بها الحق باطلاً، والباطل حقاً، كما يشتهون، بسعة احتيالهم في صناعة البرهان. والحقيقة أنها ليست في شيء مما قرت عليه ظنون الناس وأوهامهم فيها، وأنها هي العلم الواضح، والنور الساطع الذي يهتدى به الانسان إلى سعادته ويسترشد إلى جمال النظام في العمران، وهو علم لا تختص به فئة دون فئة، وفي قدرة كل إنسان أن يتناوله ويأخذ بأحكامه، وإن في نفس كل امرىء لقبسا من الفلسفة وإن لم يكن فيلسوفا، كما أن في نفس كل إنسان خيالاً من الشعر، وإن لم يكن شاعراً.

وينقسم هذا العلم إلى ثلاثة علوم: علم الإلهيات وعلم الطبيعيات والرياضيات وعلم الأخلاق. أما علم الإلهيات. فخاصٌ بالدين. وأما علم الطبيعيات والرياضيات فهو علم شائع معروف. وأما علم الأخلاق فهو سياسة النفس ورياضتها على الفضيلة، وهو أهم هذه الأقسام لتوقف سعادة الانسان عليه في حياته.

وما يغنينا عن الشرح والاسهاب، في أن أهم ما يطلبه الانسان من الفلسفة هو الأخذ بفضائل الاخلاق ومحاسنها، والتخلي عن رذائلها ومساوئها، أن نذكر شيئاً من سيرة شيخ الفلاسفة، الذي بلغ درجات الكمال الانساني بسياسة نفسه ورياضتها على الفضائل.

كان سقراط رجلا نحاتا للتماثيل في أول عمره، فبرع في صناعته. وفاق فيها الأقران. ولما بلغ الثلاثين من عمره. أحس من نفسه ميلاً إلى البحث عن الحقيقة، ينشدها أنّى وجدها. وكفل له بعض أغنياء «أثينا» ما يكفيه مؤونة السعي وراء رزقه فانقطع للدرس والبحث. حتى بلغ درجة عالية أرته أن مباحث الفلسفة بين العلماء في زمانه، لا تكفي لتهذيب النفس وسعادة الحياة، لانحصارها في أوليات العلل والأسباب فصرف اجتهاده إلى أن ينزل لها من المجردات إلى الموجودات. التي يسهل على الانسان تناولها بحكم الطبيعة، فقصر همه على علم الأخلاق. الذي يرشد الناس إلى سعادتهم في معيشتهم، وبوقوفهم عند حدود الفطرة الغريزية، ومعرفة الحقائق، واستفظاع الرذائل، واستبشاع الأباطيل والأضاليل، وكف الأذى. ومقت الظلم، وحسن الطاعة للشرائع الوطنية، واحترام واجبات الانسانية،

ورياضة النفس على الصبر والتجلد، وكبح جماحها عن الاسترسال في الشهوات. والقناعة بالكفاف دون التهالك على الثروة والغنى. مع الشجاعة والاقدام على مايدفع المنكر والمكروه عنها وعن الفلسفة.

وكان القول عنده في الفلسفة مقروناً بالعمل، وتأدية الواجب، بخلاف الباحثين من أهل زمانه في الفلسفة، حتى انه ترك دروسه ثلاث مرات. وانتظم جندياً في سلك الجند. لدفع العدو عن بلاده فكان محل الاعجاب لما أظهره من الشجاعة، ومما يذكر له في تلك المواقع التي شهدها، أنه رأى أحد الجنود في أيدي الاعداء مثخناً بالجراح، فقاتل عنه حتى انتزعه منهم، ولم يكتف بذلك بل نزع عن صدره شارة الشرف التي نالها لحسن بلائه. وحلى بها صدر الجريح ورآه أولى بها منه، ومن مواقفه أيضاً أنه بقي يقاتل حتى لم يبق من جيشه كله في ميدان القتال غيره مع القائد. ووجد في ساحة الميدان أحد القواد ساقطاً عن جواده فحمله على كتفه حتى وضعه في مأمن.

تلك درجته في الصناعة، وهذه رتبته في الشجاعة، وإليك منزلته في الثبات للدفاع عن الحق، فمن ذلك أنه لما صار عضواً بالانتخاب في مجلس الشيوخ، ذهب مع أعضاء ذلك المجلس لرئاسة اجتماع عام من أهل أثينا. عقدوه لمحاكمة بعض القواد، الذين انتصروا في موقعة بحرية انتصاراً مذكوراً، ولكن حالت العاصفة بينهم وبين دفن موتاهم، وكانت شريعة أثينا تقضى بحكم الاعدام على كل من يغفل دفن الموتى، فأرادوا تطبيق هذا الحكم على هذه الحادثة، فقام سقراط للأخذ بناصرهم وجعل يدافع عنهم ويظهر ما في هذا التطبيق من الخطأ الفاحش والظلم المبين، وبلغ من تهور العامة وتهوسهم في الاصرار على معاقبة أولئك القواد بالاعدام أنهم طلبوا أن يسري هذا الحكم على كل من يعارض في تنفيذ ذلك القانون. فدفعت سقراط شجاعته إلى الوقوف موقف المعارضة وحيداً في هذا الملتحم، غير مبال صياح العامة ولا مكترث لوعيدهم، وظل يناضل ويشهر بقسوة هذا الحكم الذي يضع من قدر من يعمل به ويلبسه ثوب الخزي والعار، ويسمه بميسم نكران الجميل لمن كانوا سبباً إلى إنقاذ الوطن ورد هجمات العدو عنه.

هذا مثال القاضي العادل في سقراط، ودونك مثال الرجل الحر بين أهل وطنه: تغلب أهل اسبارطة على أهل أثينا، وأسقطوا فيهم حكومة الشورى، وأقاموا لهم حكومة استبداد مؤلفة من ثلاثين حاكماً، انتخبوهم من بين المترفين من أهل أثينا، فكان من بوادر أعمالهم، أن حظروا على سقراط درسه في تربية الشبان. فلم يثن ذلك من عزمه، بل قام في وجه وعيدهم غير مبال إياه، واستمر على تحريض الأمة لاسترداد حريتها وعزل هؤلاء الظلمة، ولم يرعه ما راعها من إطلاق يد الظلم فيها بالقتل والفتك، حتى ثارت بفضل ثباته على أولئك الحكام فقتلت منهم من قتلت، وطردت من طردت، وكان الرجل في أوقات تخليه عن الاشتغال بالمسائل العامة، يعيش بين الناس معيشة البساطة الفطرية، قاصراً همه على تعليم الشبان من أهل اثينا، ويرى أنه يخدم وطنه أحسن خدمة بحسن تهذيبهم وتربيتهم، وقد أخذ على نفسه أن يهدم ما رسخ في الأذهان من الأضاليل والأباطيل، التي تلحق العار بالنوع الانساني. فما كان أجل منظره عندما كنت تراه يخطب الناس منتقداً أعمالهم مقبحاً أفعالهم داعياً إياهم إلى التعلق بالفضيلة من طريق الوقوف على الحقائق، وهو رجل فرد بين أمة ضالة لا جاه له ولا مال، غير متطلع إلى اطماع، ولا متطلب لدنيا. وعاش زمانه لا هم له إلا الوصول إلى هذا الغرض الجليل يسير فيه تارة

بالحدة، وتارة باللين. على حسب ما يمله عليه حسن النظر وصواب الرأي في المنفعة العامة. ولم يكن كأمثاله من العلماء الذين يتخذون لدروسهم مكاناً خاصاً، ووقتاً معيناً، بل كان يلقي على الناس دروس الفلسفة والحكمة، في الطرق المسلوكة، والأسواق العامة، وكان ينتهز كل فرصة لإرشاد القاضي في وظيفته، والحاكم في منصبه، والصانع في حرفته، والزارع في حراثته، وينزلهم منه عند النصح والارشاد منزلة الأبناء والأخوة في الحنو والاشفاق، لا منزلة الطلبة، في خضوعهم للاستفادة والتعلم، وكان يستدرجهم في الحديث ويستجلبهم، فلا يشعرون إلاّ وقد بسطوا له ما تكنه صدروهم، من خفايا سيرتهم، ثم يتلقون عنه ما يغرس فيهم الاعتقاد، بأن سعادة الحياة بين كل الطبقات، لا تتم لأحد إلا بالعمل الصالح بين أبناء جنسه. ومما كان يكرره على أسماع العامة في مواقفه بينهم قوله لهم:

«اعلموا أنكم إذا رضيتم أن تكونوا عبيداً للشهوات فلا سبيل لكم إلى الفضيلة التي تصعد بكم إلى معارج السعادة. ولا تأثير لصوت العقل والحكمة، إلا في النفوس الطاهرة، التي تسعى جهدها للتخلص من قيود الشهوات، ولا وصول إلى ذلك إلا باطراح فضول العيش، بما لا حاجة إليه في الفطرة الطبعية، فإذا بلغتم ذلك من أنفسكم بطول التفكير والتمرن، انجلت عنكم ظلمات الجهل، وانقشعت سحب الاضاليل. وليست قوة الشهوات هي التي تتغلب على النفس، ولكن الجهل هو الذي يضعف النفوس ويذهلها ويغلها في تلك القيود، فعليكم التغلب على سلطان الشهوات الذي يسلطه عليكم الوهم والجهل لتخرجوا من الظلمات إلى النور وتذوقوا حلاوة الفضيلة التي بها تمام السعادة».

ثم انتهى أمر سقراط، إلى ما ينتهي إليه أمر كل عالم فاضل بين نصراء الجهل وأهل الأهواء والأغراض، من الحسد له والحقد عليه والسعاية به، ليتخلصوا من عواقب نصحه، وإرشاده للناس، وكشف الضلالات عن أبصارهم حتى يبقوهم على ما هم فيه من الجهالات، ليسهل لهم التسلط عليهم وحفظ مكانتهم فيهم وولوع ذوي الجهل بذوي الفضل قديم في العالم، فكادوا له ما كادوا وائتمروا به فأشاعوا عنه ما يستنكر لديهم من الأقوال، ويستقبح من الأفعال، حتى أثاروا عليه طبقات الجهلاء فأعلنوا كراهته وبغضه، وطلبوا محاكمته، فتقدم أحد المفسدين منهم إلى مجلس الشيوخ وادعى عليه أنه ينكر دينهم ولا يؤمن بآلهتهم وأنه يفسد عقول الشبان والفتيان ويبطل عقائدهم، بما يلقيه عليهم من الأقوال الباطلة والأفكار المضلة. فانخدع مجلس الشيوخ بهذه المفتريات وخاف أعضاؤه على أنفسهم من ثورة العامة فطاوعوهم وحكموا عليه بالموت بتناول السم. وهنا موقف الاعجاز في مقابلته للحكم بالرضا والقبول. وقد عرض عليه بعض تلاميذه أن يجدوا له مخلصاً، ويعدوا له أسباب الفرار، من هذا العقاب الجائر، والظلم الفادح، فزجرهم وقال لهم لست أرضى أن أكون مثالاً للناس في الخروج على حكم القانون، ومن ارتضى أن يعيش في بلد فليمتثل لما تقضي به شريعته واستمر في تدريسه كأحسن ما كان، حتى وقت التنفيذ، وكان يلقى على تلاميذه في ساعته الأخيرة مقالته في خلود النفس وتناول السم بيده وهو ساكن الجوارح مطمئن النفس باسم الثغر.

وكان مثل سقراط في فلسفته كمثل ضوء الشمس الساطع في هذا الوجود الحار، فلما مات تحلل هذا الضوء إلىطيف، فأخذ كل تلميذ من تلاميذه بلون منه، فالكل منه مقتبس وإليه راجع، وإن اختلفوا اختلاف تلك الألوان بتفرقهم فإنهم يتمزجون امتزاجاً بتجمعهم، فذهب افلاطون بفلسفته، إلى القول

بخلود النفس، وسما بها إلى عالم المجردات، ورأى أن سعادة النفس قائمة على الاتصال بذلك العالم العلوي.

وقصر «انتستين» فلسفته على علم الأخلاق، وجعل سعادة الحياة، في احتقار الجاه والمال، ونبذ الشهوات، والعمل بالفضيلة، ولما كانت الغاية عنده من هذا الوجود، هي بلوغ سعادة النفس، فقد قرر أن الفضيلة وحدها هي الطريق إلى تلك الغاية، وأن ما كان من أفعالنا خارجاً عنها فهو إما ضار وإما غير نافع.

وذهب «اريستيب» إلى أن اللذة، هي الغاية المقصودة من الحياة، وأن شعورالانسان هو المعيار الذي تقاس به اللذات فيترك الانسان أدناها لأعلاها. ولو قيل إنه انحرف عن مذهب أستاذه سقراط بهذا التحديد، إلا أنه عاد فقيده بأنه لابد للانسان أن يجعل من نفسه، سلطاناً له على لذته، ولا وصول إلى ذلك إلا بإنماء القوى العقلية بالتربية.

ثم جاء «أرسطو» وهو تلميذ «افلاطون»، فتوسع في مذهب أستاذه وجعل أساس فلسفته البحث عن العلل والمعلولات، وسمى كل بحث منها علماً، ليرجع بذلك كله إلى علة العلل، فجمع العلوم البشريةفي دائرة فلسفته، فاستوعب بتآليفه التاريخ الفلسفي، والمنطق، والالهيات والطبعيات، وتركيب الأجسام والنباتات، والأخلاق، والسياسة، والآثار القديمة، والتاريخ الأدبي، واللغات، والنحو، والبيان، وفلسفة الفنون، وقد جعل لكل نوع من هذه الأنواع، روابط وقواعد علمية، ويقال إنه لم يضع وحده كل ذلك، بل أعانه عليه قوم آخرون في عهد الاسكندر تلميذه، لاتساع جاهه، وكثرة ماله، والسعادة عنده تنحصر في السعي والعمل على مقتضى الفضيلة، وارتقاء النفس إلى العلويات.

ثم جاء «ديوجين» وهو تلميذ «انتستين» المتقدم ذكره، وذهب إلى أن الفلسفة كلها في الزهد، والحرمان الاختياري، وفي ازدراء ما اصطلح عليه الناس من عادات وآداب واصطلاح، وقد دعا الناس تابعيه بالكلابيين، لأنهم كانوا يهرون وراء الناس بذكر معايبهم ونقائصهم، ومجابهتهم بالتقريع والتعيير، وقد جعل «ديوجين» نفسه لوحاً يقرأ الناس فيه فلسفته حاضرة، فكان يمشي بينهم عاري البدن، حاسر الرأس، مكتفياً بالخشن من القوت، يتوسد في نومه عتب الهياكل. وقد وصفه أفلاطون فقال عنه «ان سقراط يهذي ويهتز»، فإن سلطانه على نفسه ورياضتها على احتمال المشاق، وتمرينها على الحرمان الاختياري، وتخلصه من ربقة الشهوات، كان نصيبه الأوفر من ميراث سقراط، وقاعدة فلسفته من أجل القواعد، وهي أنه لا ملك للانسان إلا ما تملكته نفسه، لا ما تملكته يده. لأن ما يملكه الانسان في الحقيقة، هو ما كان في نفسه لا في يده، وما عدا ذلك فهو في يد الدهر. وكان يقول في كلامه أني لأسمع صوت الدهر يناديني، «ليس بين المخلوقات كلها، من هو خارج عن سلطاني إلا هذا الكلب العقور». (يعني نفسه). ووقع مرة أسيراً في يد الأعداء، فعرضوه للبيع في السوق، فكان إذا سأله من يساومهم فيه «ماذا تحسن من عمل»؟ قال «آمر الناس وأنهاهم». ولمح في تلك السوق شريفاً من أشراف القوم في زينته وخيلائه فقال «بيعوني من هذا فأني أراه يحتاج إلى سيد» وكان البائع ينادي عليه في السوق «من يشتري هذا العبد»، وهو يقول «من يشتري سيده»؟ ثم قال للذي اشتراه اسمع لما آمرك به منذ اليوم وتقبله بالطاعة».

ثم جاء من بعدهم «ابيقور» فجعل لباب الفلسفة في علم الأخلاق، وأن الغرض الوحيد منها هو البحث عن الطريقة التي تجعل الانسان سعيداً، في حياته، ولم ينظر إلى بقية أقسام الفلسفة، إلا من هذا الجانب ونبذ ما وضعه أرسطو من القواعد وما حدده من الحدود، وربطه من العلوم بالمنطق، ورأى أنه يمكن الانسان أن يهتدي، بغير هذه القواعد، إلى معرفة الحقيقة كما هي ووضع في ذلك قانونه المشهور، وملاك السعادة عنده اللذة، وهو يقول، إن من تمعن في أطوار الحيوانات والأطفال، علم أن الطبيعة لم تجعل لنا حداً نسعى وراءه سوى تلك اللذة، وهي اللذة الجسمانية المحسوسة، ويقول أيضاً، «أنه لا يعرف للسعادة وجوداً في غير تلك اللذة» ولكنه وضع فرقاً بين اللذة في الحركة واللذة في السكون، وتعريف هذه اللذة عنده «أنها ليست في الانتقال من حالة التعب إلى حالة الراحة، بل هي حالة البقاء على الراحة» يعني بقاء الجسم في مركز التوازن، وبعبارة أخرى هي في الراحة التي يجدها الانسان عقب قضاء رغبته، أو هي فقدان الألم بأنواعه، أو هي حالة سكون النفس، لا حاجة بها إلى شيء، وهو لا ينكر وجود لذة للروح بجانب لذة الجسم، ولكن لا فصل عنده بينهما، فإن لذة الروح ليست إلا لذة الجسم التي صورناها لك مرسومة في الحافظة، أو مارة في الخيال، أو مرجوة في المستقبل، وأن مدة الزمن هي الفارق المعنوي بينهما. وعلى هذا تكون اللذة شيئاً ثابتاً موجوداً تحت تصرف الروح. ولكن ما هو طريق الوصول إلى هذه اللذة المزدوجة وهذه السعادة الدنيوية؟ يقول «ابيقور» إن الطبيعة بفضلها وعطفها علينا، قد وضعت في أيدينا كل الوسائل، ومهدت لنا كل الطرق للوصول إلى تلك السعادة. وجماع الأمر كله في هذا الطريق، أن نميز بين الرغبات التي تدور في صدورنا، ونعرف ما هو طبعي ضروري، كالرغبة في أصناف الأطعمة وألوانها مثلاً، وما هو ليس بطبعي ولا بضروري، مثل فضول العيش وكمالياته. فإذا عالجنا النفس للتخلص من أسر الرغبات في القسمين الأخيرين. سهل علينا الوصول إلى منتهى طريق السعادة. لأن الجوع والعطش هما الشيئان الطبعيان دون غيرهما» ومن ذا الذي يعجز أن يجد كسرة من الخبز، أو جرعة من الماء، فالقناعة والزهد والتقشف وراحة البال هي الغاية التي تنتهي إليها فلسفة «أبيقور» المؤسسة في ظاهر الأمر على اللذة. ويشهد له أعداؤه أنفسهم بأنه عاش هذه العيشة مطبقاً أفعاله على أقواله، ولكن جاء بعده من تلاميذه من خلط فيها، وانحرف بها إلى فلسفة «اريستيب» بما جعل الناس يسمونها «الفلسفة الشهوية».

هذا بعض الشيء من أصول الفلسفة ولبابها، في بساطة ووضوح، دون التعقيد والابهام، والاستغلاق وشوائب الجدل، التي عمد إليها المشتغلون بعلوم الفلسفة فيما بعد حتى طرحوا الفلسفة جانباً، واقتصر بعضهم فيها على المنطق واعتبروه أساساً لها، مع أنه آلة من بعض آلاتها لميزان القول والفكر، وغايته تمحيص التعبير من الخطأ وهو أشبه شيء بآلة النحو في اللغو وقسموه، إلى خمسة أقسام. قسم يؤدي إلى الحق والصدق في سائر أحواله، ويسمى البرهان، وهو صناعى اليقين. وقسم يؤدي في أكثر أحواله إلى الصدق، وقد يكذب يسيراً ويسمى جدلاً، وهو صناعة الظنون. وقسم يؤدي إلى الحق مرة، وإلى الباطل أخرى ويسمى خطابة، وهو صناعة الاقناع. وقسم يؤدي في حالاته إلى الكذب، وقد يصدق قليلاً، ويسمى سوفسطائياً، وهو صناعة المغالطة، وقسم يؤدي إلى الباطل المحض ويسمى شعرياً وهو صناعة الخيال.

فهذا العلم الذي يشتغلون به من الفلسفة لا يفيد الغرض المقصود منها، وهو تثقيف الأخلاق، وتهذيب الطباع، والسير على مقتضى الفضيلة ليصل الانسان بذلك إلى سعادة الحياة وسعادة الممات.

وما نفع الانسان من تلك القياسات والمغالطات في شفاء النفس من رذائلها، وتحليتها بفضائلها؟ ولعمري لو أنك جئت بألف عالم من علماء المنطق، وجئت أمامهم مثلاً بهذا الذي يعضه الفقر بنابه، وهذا الذي يقدم للقتل بين النطْع والسيف، وهذا الذي يشكو ويئن وهو تحت أثقال الذهب التي ابتزها بطرق الخيانة والنذالة واكتنزها بحبائل الغش والخداع، وهذا الذي يهاب الخطوب، ويفزع من الكوارث، وهذا الذي أضناه الملل والسأم وهو في سعة من جاهه وماله، وهذا المريض، وهذا الجريح، وهذا الأسير، وتلك الثكلى، ثم أخذوا ينثرون عليهم ما في كتبهم من الجدل والسفسطة التي قضوا العمر في طلابها وينفثون ما في صدورهم من الأقيسة والقضايا، أكان ذلك ينفعهم في شيء؟ أكان يشفيهم من أدوائهم، ويسكن من أوجاعهم، فينقلب البائس وقد انفرج بؤسه، والحزين وقد سرى عنه، والمحتاج وقد خف عنه عبء فقره، والمعذب وقد قويت عزيمته على احتمال عذابه، والخائف وقد ذهب عنه روعه، والغني وقد علم أن الغنى غنى النفس لا غنى المال؟

وماذا يفيد الناس في هذا الموقف، أقوالهم المشهورة وقضاياهم العقيمة في منطقهم، مثل قولهم «لو أردنا أن نقيم ألف دليل على أن هذه الهضبة من الذهب لما عز علينا»؟ وماذا يكسب الناس من هذه المغالطات التي يرددونها في كتبهم مثل قولهم: «لايودع السر عند الرجل النائم، بل يودع عند الرجل الحازم، والحازم يقظ، فالحازم إذن لاينام» أو كقولهم في هذه القضية أيضاً «كل ما لم يكن قد ضاع منك فهو معك. وأنت لم تضع لك قرون، فعندك إذن قرون» ودعك من قولهم في الغناء، «لاتسمع، فتطرب، فتجود، فتفتقر، فتغتم، فتعتل، فتموت».

وما أغنى أولئك المصابين في أنفسهم عن هؤلاء الذين يشتغلون بهذا اللغو الباطل من الفلسفة، وما أحوجهم إلى فيلسوف واحد يعلم حقيقة الفلسفة وبساطتها، فيهديهم إلى ما يهذب نفوسهم بالفضائل، وينقيها من الرذائل، ويفيض عليهم من أشعة الحكمة، والموعظة الحسنة، ما يقشع عنهم ظلمات ما هم فيه من الأحزان والأكدار، ويكشف لهم عن حقائق الأشياء في هذه الحياة، ويبين لهم ما هو الضروري من العيش، وما هي الفضول والزوائد، التي أورثت الانسان أنواع البلاء، وأفانين الشقاء، وذلك هو لباب الفلسفة، وذلك هو علم الأخلاق، وأنه لقريب التناول، سهل المأخذ، لا يستعصى على الفهوم، ولا تكد له القرائح، بل هو في سهولة قصة من القصص، أو حكاية من الحكايات؛ لا يتعذر على أي انسان فهمه، لأنه يتناول أدوار حياته من أول عمره إلى منتهاه، ويرشده إلى الفضيلة التي لا يمكن بغيرها، أن يعيش الانسان سعيداً ويموت سعيداً. وهذه الفضيلة تقوم على أربع دعائم: الأولى، العقل، وهو التمييز والروية وصحة الحكم. والثانية العفة، وهو الورع وضبط النفس عن الشهوات المؤذية الفانية. والثالثة الشجاعة، وهي الاقدام والثبات عند نزول المكروه. والرابعة العدالة، أي الاستقامة وهي صحة الأفعال ووضعها في مواضعها اللائقة بها.

والفضيلة تنحصر بالاجمال فيما يجب على الانسان للانسان، وفي قيمة الاشياء في حد نفسها، وفي تأثير الاشياء في النفس، وإحساس النفس إياها. وفيما يصدر عنها من الأعمال، ووفي أن نعلم المعنى

المسمى خيراً، وهو الأمر المرغوب فيه لذاته. والمعنى المسمى شراً، وهو المرغوب عنه لذاته، والمعنى المسمى نافعاً، وهو السبب المؤدي إلى الخير، والمعنى المسمى ضاراً وهو السبب المؤدي إلى الشر، وكل إنسان في الوجود، قادر على مزاولة الفضيلة، والسير في طريقها، وقد وضع الله سبحانه وتعالى، بذورها في فطرة الانسان، وغرس جذورها في الصدور، لتنمو فيها بالممارسة، ولكن من سوء حظ الانسان أن انحرف عن الطبيعة، وتسلل من الغريزة، واستسلم للأهواء الباطلة، والأوهام الفاسدة، فغطت على بذور تلك الفضيلة، ونمت مكانها بذور الرذيلة.

وجملة القول في هذا المجال المتسع، أن علم الأخلاق هو المقصود بالذات من الفلسفة، وأن أصوله قديمة في العالم اهتدى إليها منذ الزمن الأول فلاسفة الهند، وفلاسفة الصين، وفلاسفة اليونان، وفلاسفة الرومان، وإذا كنا خصصنا بالذكر في كلامنا عن الفلسفة، فلاسفة اليونان، فلأنهم المصدر الذي ارتوى منه فلاسفة الرومان، ومن بعدهم فلاسفة أوربا في العصور المتأخرة إلى يومنا هذا، فكلهم عيال عليهم، ولم يبرّز العلماء الاوربيون وان كانوا برزوا في كل شيء، على علماء الاخلاق في الأزمان السابقة وكل ما هنالك، أنهم فرعوا على تلك الأصول، وشرحوا وفسروا، وأطنبوا وأسهبوا، ولكنهم لم يأتوا بأكثر من الطراز على الثوب، والهداب على الستر، والكل إجماع على أن محاسن الأخلاق لا تأتي إلا من طريق الفضيلة، التي بينا لك أركانها، وأن سعادة الحياة لا تنال إلا برياضة النفس عليها، حتى تصير فيها ملكة، وأن كل إنسان قادر على مباشرتها. والسير في طريقها، وأن بذورها كامنة في الصدور بفطرة الخالق التي فطر الناس عليها. لتنمو فيها بالممارسة، ولكن من سوء حظ الانسان، أنه تزحزح عنها، واشتغل بالباطل في اجتماعه، وغفل عن حقيقة سعادته، وضل طريقها، وظل يبحث عنها من غير وجوهها، وينشدها ولا يدركها، إذ خرجت النفوس عن أطوارها، وتسللت من غرائزها، فأصيبت بالأمراض المختلفة من الأهواء والأطماع والآمال والأماني، فكان لابد للانسان في معالجة نفسه، أن يرتد إلى حكم الطبيعة، وأن يبحث ويفكر، ويحكم عقله، ويشحذ إرادته، ويغلب القوة الحاكمة، على القوة الواهمة، ويكشف بنور الحقيقة، ظلمات الجهل والوهم، ويروض نفسه على أحكام الفضيلة، فلا يشحن نفسه بالرغبات، ولا يتركها للجزع والفزع ولا يعرضها للوسواس والهواجس، وأن يعودها ألا تعتبر كل هذه المطالب الطويلة العريضة التي تشغل أطماع الناس، في هذا العمر القصير، إلا أموراً تفهة لايعنى بها، ولا يؤبه لها، ولا يؤثر فيه حرمانه إياها، وما أحقر أمور الدنيا وأصغرها في جانب الابدية، كما أنه يوطن نفسه ويؤهلها لمصارعة الخطوب، ومنازلة النوازل، فلا يصيبه شيء منها، إلا وقد أعد له عدته، وقدر وقوعه، حتى لا تفاجئه الأيام بأمر جديد لم يكن في حسبانه، ولا تباغته بحادث إلا وقد اتخذ لنفسه موئلاً من الحكمة يأوي إليه، ويتدرع بحصنه، وأن يكون هو هو على حال واحد، وموقف واحد، أمام صروف الدهر وبلائه، وأيام هنائه وصفائه، وأن يكون هادىء النفس، ساكن البال، على كل حال، وأن يكون هو المعني بقول الشاعر لممدوحه:

وحالات الزمان عليك شتى   وحالك واحد فى كل حال

فالذي يتعين علينا إذن أن نرفع عن النفس أوهامها وأباطيلها، وأن نبين لها حقيقة الأشياء، وأن نرفع عنها غشاء الأهواء وندفع عنها عدوان الرغبات والشهوات، ونكشف عن عوامل الرذيلة التي

عارضت نمو الفضيلة فنشرح أسواءها وأدواءها، ونصور بشاعتها وفظاعتهـا، ونبسط أضرارهـا وشرورها، حتى تعافها النفس وتستنكفها وتبتعد عنها، وتنفر منها، فتطهـر مـن الادنـاس والأرجـاس وتبـدو بـذور الفضيلة، ويربو غرسها، وهذه الطريقة في رأينا ادخل على النفس، وأفعل بها من طريقة مدح الفضيلة وتزيينها وتبيين محاسنها كما جرى عليه السلف، فلو أنك كررت علـى الانسان في كـل يـوم أن الخـير أحسن من الشر، والحلم أفضل من الغضب، والصدق خير من الكذب، لأقرك على ذلك كله، ولكن طـول التكرار لهذه الألفاظ، لا يترك في نفسه إلا صورها مجردة دون معانيها، مثل ألفاظ الوعظ في خطب المنابر يسمعها ولا يدرك العمل بها. ولقد كان لي صاحب لايكذب فسألته يومـاً كيـف راض نفسـه علـى ذلـك، وقل من لا يكذب في عصرنا، فقال مارضتها وما عالجتها، ولكنني عاشرت في صباي كذابين يبتكـران في الكذب ويخترعان، فكنت أشاهد من تكذيب الناس لهما، وسوء سمعتهما، وما يحل بهمـا مـن الخجـل والخزي وما يفعل بهما النسيان، فيفضح الكذب، وما يصيبهما من الضرر إن قالا صدقا، ويـأبى عليهمـا الناس إلا أن يكون كذبا، وهان أمرهما على أصحابهما فكانوا ينفضون من حولهمـا، فشاهدت مـن سـوء أثر الكذب وقبح أمره، ما كرهني فيه طول الحياة.

وقد آن أن نبدأ ببعض الفصول في هذا الباب ونسأل الله الهداية في المبدأ والمآب.

محمد المويحلي

المصدر: كتاب علاج النفس. الطبعة الأولى - ١٩٣١

-٦-

العلم والفلسفة

المقتطف

كان عهد وكانت المعارف الانسانية قليلة التنوع. ففي عصر الاغريق الاقدمين، كان حكماؤها لا يفرقون بين الرياضة والمواليد والسيكولوجيا وأدب النفس فكانت طائفة كبيرة منهم فلاسفة ومصلحين ورياضيين وطبيعيين في آن واحد. بل وكانوا ساسة وجنوداً ومهندسين وتجاراً كذلك، وهذا يدلك على وحدة المعرفة في عصرهم، بل على وحدة المعرفة والعمل. حتى التعليم في «الاكاديمية» و«الليسيوم» كان وفقاً للتقاليد الموروثة عن فيثاغورس تعليماً عامّاً يتناول المبادىء والاصول في الغالب دون التفصيلات. وهذا لاينفي ان بعض المفكرين في تينك المدرستين حاولوا الانقطاع لفرع واحد من فروع المعرفة والتوفر عليه. ولم تنفصل العلوم بعضها عن بعض وتتحيز مباحثها إلا في عهد مدرسة الاسكندرية وبعدها.

وكان من الطبيعي ان تكون المعرفة وحدة غير مجزأة، لما كانت العلوم في مهدها. بيد أن موقف الاغريق نحو وحدة المعرفة، يعدو هذه الظاهرة السطحية. ذلك أنه يقدّم مثلاً واضحاً على الصلة الوثيقة بين ارتقاء الرياضة والعلم من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وفي مكنتك أن تتبين أثر هذه الصلة خلال العصور التي تلت عصر الاغريق إلى عهد قوبرنيقوس وكبلر ونيوتن. ثم أننا نجد مكتشفات ديكارت الرياضية والعلمية أساساً لأسلوبه الفلسفي، بل ان نظرته الكونية Cosmological والبيولوجية أوحت إلى الفيلسوف سبينوزا برهاناً هندسياً لنواهي الضمير. ثم أنت تقع في فلسفة ليبنتز على فكرة «المتناهي في الصغر» فتجدها كسمط العقد تنظم رياضته العالية (حساب التمام والتفاضل) ونظريته في المادة وفلسفته النفسية والادبية وفقهه الديني.

وكانت فلسفة كانت باعثاً على فتح الهوة بين العلم والفلسفة في القرن التاسع عشر. فأصبح العلم متصلاً أوثق اتصال بالعقل المجرد قائماً عليه. أما شؤون الحياة اليومية وما يلازمها من إقامة الاوزان الادبية فتركت لاحكام العقل العملي والخبرة، وهذا أسبغ ظلاً من الريبة على مكانة المسائل الفلسفية من العلم. فلما تم للعلم، القائم على العقل المجرد، سلسلة من الانتصارات الباهرة قامت مدرسة الوضعيين وهبطت مكانة الفلسفة. فتمهد السبيل حينئذٍ، لتفسير الكون والحياة تفسيراً ميكانيكياً مادياً. وساد الرأي بأن الحقيقة متصلة بالمادة من حيث أن الشيء لا يكون حقيقياً إلا إذا كان كالمادة، مما تدركه الحواس ولو إدراكاً نظرياً كإدراك الذرات وأما ما عدا ذلك، فتخبط في عالم من الاشباح. وغدا حتماً على كل باحث عن الحقيقة أن يحلها إلى أجزائها ويصفها بما تتركب به من الجزئيات والذرات.

ومن العجيب أن التمادي في هذا التحليل قضى على «الحقيقة» كما نشدها هؤلاء المفكرون.

أما وقد أصبحت المادة خليطاً من المكان والزمن والامواج، فالاساس الذي قام عليه علم القرن التاسع عشر قد انهار. أما وقد زالت الضرورة القاضية بأن حقيقة الشيء يجب ان تنطبق على صفات الاشياء التي تدركها الحواس، فليس ثمة حائل الآن، دون حسبان، ما يوحي به الاختبار الديني أو حس الجمال، في عداد الحقائق. وكذلك تمهدت الطريق لاعادة النظر في تفسير الكون تفسيراً فلسفياً جديداً. وكانت النتيجة الاولى، لهذا الاتجاه الجديد، تقريب الشقة بين العلم والفلسفة. فعلماء الطبيعة أخذوا يبحثون عن حلول لمشكلاتهم الخاصة، في المناطق التي وراء علم الطبيعة كما كنا نعهده. والفلاسفة في اهتمامهم بمباحث العلماء هذه استرعتهم أساليب العلوم ونتائجها، وهبطوا ببحث «ماوراء الطبيعة» إلى دور الامتحان. ثم أن فلكيين وطبيعيين من مقام ادلغتن وجينز وبلانك واينشتين، أصبحوا لا يحسبون عالم المادة ذا كيان مستقل عن العقل. وموقفهم هذا نقيض موقف أسلافهم في أواخر القرن الماضي، إذ كان اولئك يحسبون المادة وحدها حقيقة، وكل ما عداه شبحاً من الاشباح. بل ان هذا الانقلاب يبدو لك ابعث على العجب، إذ تعلم ان المادة كانت في نظر الاسلاف خاضعة خضوعاً أعمى للنواميس الميكانيكية. ولكنها في نظر المعاصرين متصفة بنوع من حرية الارادة، وفقاً للمقتضيات التي ينطوي عليها مبدأ هيزنبرج في عدم التثبت. ويعلق الفيلسوفان الكماليان هويتهد ورسل، بهذه الناحية من صفات المادة شأناً خطيراً.

ومن نتائج هذا التعاون في علوم الحياة، ان الحياة لا يمكن أن تكون نتيجة الافعال المادة الجامدة سائرة سيراً أعمى وفقاً للنواميس الميكانيكية. بل هي شيء أساسي مبدع ولها قصدها الخاص. ومن هنا نشأت فلسفة تعرف بفلسفة التطور المبدع، تخلق الحياة بمقتضاها، أشياء جديدة خلقاً متصل الحلقات. حتى الذين لا يسلمون بالتفريق الاساسي بين المادة والحياة، يعمدون إلى فلسفة البزوغ (Emergence) كهويتهد والكسندر ومورغن أو الفلسفة الكلية Holism كسمطس وانداده.

فالتعاون بين العلم والفلسفة آية الحياة الفكرية في هذا العصر. ولا يسعنا الآن أن نحسب احدهما وحدة قائمة بذاتها منفصلة عن الاخرى. بل هما عضوان حيّان في جسم حي هو جسم المعرفة الانسانية.

المقتطف

المصدر: مجلة المقتطف ـ مجلد ٨٤. الجزء الرابع ـ ابريل (نيسان) ١٩٣٤.

- ٧ -

الفلسفة

للدكتور ابراهيم بيومي مدكور

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

كلمة تثير في النفس ما تثير من غموض وإبهام، وتؤذن بشيء من الغرابة والخفاء. يقال: تفلسف فلان إذا ظن أنه يمعن في الغريب ولا يأتي بما ألفه الناس. وقد يُرمى الفلاسفة بأنهم «يعيشون مع الملائكة» ويسبحون في عالم الخيال، لا يشعرون بما يشعر به من حولهم، ولا يقيسون الأمور بما توارد عليه العرف المألوف. يقال: هذا فيلسوف، وما لنا ولهذه الفلسفة، إذا أريد عدُّ المحدث عنه وحديثه في عالم النظريات حيث لا تنال الحقيقة الواقعة ما تستحق من تقدير. لذلك انتبذت الفلسفة، وانصرف الناس عنها، ونظروا إليها نظرة ازدراء واحتقار، أو توجس وخيفة. فالعصريون والمتحضرون ينتقصون الفيلسوف مدعين أنه لا يعيش في عصره، ولا يأخذ بقسط وافر من شؤون الحياة، والجامدون والمتأخرون يرمونه بالإلحاد والزندقة والخروج على الأديان.

والفلسفة في بلدنا بوجه خاص غريبة عديمة النصير والأعوان، لا تكاد تجد من يتحبب إليها، ويأخذ بيدها، ولا من يصورها للناس في شكلها الواضح ومظهرها الصحيح. فالنظم التعليمية العامة لا تعمل على نشرها، ولا تقف الناس على حقائقها؛ والجمهور يفر منها، ولا يحاول أن يتفهمها ليؤمن بما لها من أثر في تهذيب الأفراد والجماعات ورفع مستواهم العقلي والخلقي؛ والخاصة يتبادلون منها أفكاراً بالية وآراء عتيقة قل أن تُعرض عرضاً مستقيماً، وكأن الفلسفة في نظرهم ما جاء به أفلاطون وأرسطو دون أن يكون للقرون الوسطى والعصور الحديثة أبحاث يعتد بها أو نظريات يقام لها وزن. وهناك طائفة أخرى جنت على الفلسفة جنايات شنعاء، وزادت الناس فيها بغضاً وكراهية، وهي جماعة أدعياء الفلسفة الذين يتهجمون عليها، ويكتبون فيها وينشرون، ويناقشون ويعترضون، دون أن ينفذوا إلى صميمها ويدركوا كنهها؛ وفي الصحف اليومية والاسبوعية من أمثلة هذه الجرأة العظيمة الشيء الكثير. وكأن العلوم الفلسفية في هذا البلد حمى مباح، وسلعة تعرض في مختلف الأسواق، ومتاع يستخدمه من عرف ومن لم يعرف قدره. بل نلاحظ فوق هذا أنه كثيراً ما كتب في الفلسفة من لم يجد السبيل إلى الكتابة في موضوع آخر؛ وبذا انعكست الآية وأصبحت الأبحاث الدقيقة مجال من لا طاقة لهم بها، وظهرت الفلسفة في ثوب مشوه منقوص؛ وإذا كنا نعيب على هؤلاء الأدعياء جرأتهم فلا يفوتنا أن نأخذ على الفلاسفة المختصين تقصيرهم في التعريف عن أنفسهم وتهاونهم في الدفاع عن فنونهم وعلومهم.

ليست الفلسفة غريبة بالقدر الذي يدعيه المعرضون عنها، ولا خيالية بدرجة تباعد بينها وبين الحياة وشؤونها. فللزارع فلسفته في حقله، وللصانع فلسفته في مصنعه، وللتاجر فلسفته في متجره، وللرجل فلسفته مع زوجته، وللزوجة فلسفتها مع بنيها. لكل من هؤلاء وهؤلاء طريقة خاصة في تفهم الامور المحيطة به والحكم عليها ووزنها بميزانها الصحيح؛ وتلك ولاشك فلسفة ذات مغزى عظيم. وما أصدق أرسطو إذ يقول: الانسان حيوان فيلسوف. على أن الفلسفة بمعناها الدقيق لا تخرج عن دائرة الحياة العملية والتجارب اليومية؛ وكل همها أن تشرح هذه التجارب وتفسرها تفسيراً يرتضيه العقل ويطابق الواقع. فظواهر سرورنا، وألمنا، وقواعد سلوكنا، ومعاملتنا، وآراؤنا ومعتقداتنا، هي في جملتها موضوع الدراسات الفلسفية، ومن منا يمر عليه يوم - بل ساعة - دون أن يحكم على شيء بأنه خير أو شر، وعلى آخر بأنه صواب أو خطأ - وعلى ثالث بأنه جميل أو قبيح؟ وهذه الأحكام الثلاثة هي شغل الفيلسوف الشاغل وعمله الدائم، يعنيه أن يدرس ظواهرها، ويضبط قوانينها، ويبين للناس كيف يكونونها التكوين الصحيح. فالفلسفة إذن من الحياة في صميمها، أو إن شئت هي الحياة كلها؛ وكيف لا وهي دراسة للانسان في مختلف أحواله الفردية والجمعية، الفكرية والخلقية.

وإذا كانت هذه منزلة الفلسفة فمن العبث أن نهملها؛ أو أن نضعها في الصف الأخير من أبحاثنا، وهل حاجتنا إلى تعريف المادة في تمددها وانكماشها، والاجسام في مغناطيسيتها وجذبها، أمس من حاجتنا إلى تعرف أنفسنا في ميولها ومشاعرها، وتنافرها وتآلفها؟ نعم إن دراسة الانسان عسيرة ودقيقة، غير أنها لهذا السبب نفسه ضرورية ولازمة،؛ ولا أظنها أقل تشويقاً من أية دراسة أخرى. فعناصر الثقافة العامة التي تشغل الأذهان الآن لا يصح أن تقصر على الجغرافيا الاقليمية، والاقتصادية والهندسة النظرية والفراغية، والكيمياء والطبيعة وما إليها دون أن يكون للفلسفة فيها نصيب كبير. على أن هذه العلوم نفسها نشأت في حجر الفلسفة وتربت في كنفها، فقد كان الأغريق الأول يطلقون كلمة فلسفة على أية معرفة كيفما كان نوعها، وكان العلم والفلسفة متآخيين ومتآزرين، وكثيراً ما كان الفيلسوف عالماً يقنن القوانين العلمية ويوضحها، وكثيراً ما اهتدى إلى نظريات علمية على ضوء الدراسات الفلسفية. فطاليس وفيثاغورس الفيلسوفان الإغريقيان كانا رياضيين وعالمين في الطبيعة، وقد كتب أفلاطون على باب مدرسته: «لا يدخل هنا أحد ممن لم يلموا بأصول الهندسة». وإذا جاوزنا العصور القديمة وجدنا أن ديكارت أبا الفلسفة الحديثة هو مخترع الهندسة التحليلية، وأن ليبنتز كبير فلاسفة الألمان في القرن السابع عشر هو مبتكر حساب الجزئيات. ولئن كانت العلوم قد انفصلت عن الفلسفة الواحد بعد الآخر وكونت دراسات مستقلة لا تزال جميعها مسودة بلهجة وروح فلسفية، وفلسفة العلوم اليوم هي النقطة الحساسة والرئيسية في كل مادة من مواد الدراسة الانسانية. فالعالم ينزع ثانية إلى أن يكون فلسفياً وأن يعود إلى كنف أم غذته بلبانها من قديم، والأدب أيضاً يتأثر بالفلسفة في أسلوبه ومعانيه، وغاياته ومراميه، وربما كان السر في نجاح كثير من الأدباء المعاصرين تلك النزعة الفلسفية التي رق بها شعورهم، ودق تفكيرهم، وسمت عبارتهم.

فليس ثمة بد من أن نتذوق الفلسفة ونذيقها للناس مادامت الحياة تملي علينا درسها، والعلم الصحيح يعتمد عليها، والأدب الراقي ينهل من حياضها؛ ومن العار أن نبقى إلى اليوم وليس في لغتنا

أبحاث فلسفية سهلة يجد فيها العامة سلوتهم، ولا دراسات عميقة يشحذ فيها الخاصة أذهانهم. إن البحث الفلسفي، ككل الأبحاث الأخرى، ضرب من التثقيف لا يصح أن يحرم منه أمة من الأمم؛ هذا إلى أنه يجدر بنا أن تكون لنا فلسفة متميزة ذات لون خاص ومبادىء خاصة، وأن ينقل الغرب عنا كما ننقل عنه، وبذا تنتظم دورة الفلك، ويعود التاريخ إلى مجراه، وتتصل الفلسفة العربية الحديثة بالفلسفة الاسلامية القديمة، وإذا كان الناس يتحدثون عن فلسفة انجليزية وأخرى فرنسية وثالثة ألمانية، فلم لا يتحدثون عن فلسفة مصرية وشآمية وعراقية؟

ابراهيم بيومي مدكور

المصدر: مجلة الرسالة - القاهرة. السنة الثالثة. العدد ١٢٥/ ٢٥ نوفمبر ١٩٣٥

شخصيات ومذاهب فلسفية

مقدمة

عثمان أمين

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذي قبل، وعصرنا أحوج إليها من أي عصر سابق. صحيح أن الانسان في عصرنا الحاضر قد اكتسب «بالعلوم الطبيعية» قوة هائلة، وتهيأ له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعماله لكفل لنفسه حياة أهنأ وأسلم وأحفل بمعاني الحق والخير والجمال. لكن «علوم الإنسان» من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد، ولم تتقدم في الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبح لها اليوم من القوة المادية قسط موفور، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير.

والفلسفة في نظرنا هي الكفيلة بسد هذا النقص: لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية، وهم بناة الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح، وهم المصلحون الحقيقيون. وكل إصلاح تم في الماضي، أو سيتم في المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين. وقد صدق من قال: «لولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديماً عراة في الكهوف!».

والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتاباً مطوياً إذا لم نفسرها بالفلسفة، وأن المؤرخين، والسياسيين، ورواة القصص والأخبار، ومهما يكن شأنهم، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوي الإقدام من الفلاسفة والمصلحين، اولئك الذين نقبوا في أغوار النفس، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التي ترمي إليها الإنسانية.

فالفلاسفة، سواء أكانوا مفكرين أم مصلحين، يستحقون منا في الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية. وتاريخ الفلسفة، الذي هو تاريخ مذاهبهم، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير. وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة، ولندرس مذاهبهم، ولنتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادقة صادرة عن إلهام أخلاقي رفيع.

* * *

وقد عرضت في هذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة، والإسلامية المتوسطة، والأوروبية الحديثة.

وأود أن يعرف القارىء منهجي فيما أتناوله من بحوث في تـاريخ الفلسـفة: فـإني أعتقـد أن واجبنـا على العموم، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر، أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوهـه، كمـا لو كان مذهبنا نحن؛ بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهباً في مرحلة البحـث والعـرض علـى الأقـل، ونرجىء نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه.

وقد حاولت في حديثي «شخصيات ومذاهب فلسفية» أن ألـتزم هـذا المنهـج الـذي ارتضيتـه وبيّنتـه. فعسى أن أوفق في تلك المحاولة، فأكون من المنصفين.

عثمان أمين

المصدر: كتاب «شخصيات ومذاهب فلسفية» ـ القاهرة ـ ١٩٤٥

معاني الفلسفة

١ - كلمة المؤلف

أحمد فؤاد الأهواني

رأيت الناس في مصر والشرق العربي مقبلين إقبالاً منقطع النظير على قراءة كتب الفلسفة والاطلاع على أفكار أصحابها. ولم يكن ذلك هو المألوف منذ عهد قريب، بل كانت الفلسفة عنواناً على الإغراب والتعقيد والغموض، وكان التفلسف سمة الخارجين عن جادة الطريق. حتى إذا شذ أحد عن الأفكار الدارجة، أو طلع برأي جديد قيل له: لا تتفلسف، كأن الفلسفة رذيلة من الرذائل يتهم بها صاحب التفكير المعوج المنحرف؛ فرهبها الناس وانصرفوا عنها، وظلت حبيسة الكتب، بعيدة عن الأذهان غريبة عن القلوب.

وإقبال الناس على الفلسفة يحمل الدليل على يقظة هذا الشعب، ونفض غبار الكسل والجمود عن العقول. فقد صحبت الفلسفة الحضارة الإسلامية في أوجها، حتى لقد وصفها أبو يعقوب الكندي، فيلسوف العرب، في رسالته إلى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الأولى فقال: إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة.

ويرى أوجست كنت أن الانسانية تمر في أدوار ثلاثة: الدور الديني، والدور الميتافيزيقي أو الفلسفي، والدور العلمي. فإن قيل: إننا في عصر العلم ولا حاجة بنا أن نعود القهقرى إلى عصر الفلسفة، قلنا: ولكننا في فجر النهضة ولابد لنا من اجتياز دور الفلسفة، حتى لا تكون هناك فجوة أو طفرة بين العصرين.

وبعد: فهل وقع الطلاق فعلاً بين العلم والفلسفة؟ أم لا تزال الإنسانية في حاجة إليهما جميعاً؟!!

مهما يكن من شيء فإن اتجاه الشعوب الشرقية اليوم إلى الفلسفة، كما يتجهون إلى العلم.

فرأيت من الخير أن أمهد لطلاب المعرفة والحكمة بهذا الكتاب أفتح لهم أبواب هذه الصناعة، وحتى يستقيم الطريق، وترفع منه الأشواك التي كانت تضفي على الفلسفة ما يكتنفها من غموض وإبهام.

وإني لأستلهم في هذا المؤلف روح أستاذنا المغفور له الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق. عنه أخذت الوضوح في الفكر، والدقة في التعبير، والسعي وراء الحق، وهي خلال(*) جعلت منه الفيلسوف الحق.

أحمد فؤاد الأهواني

المصدر: كتاب ـ معاني الفلسفة ـ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ ١٩٤٧

(*) وردت في الأصل خلال والمرجح أنها «خصال». الناشر

٢ - لفظ الفلسفة

أكبر الظن أن الناطقين بالضاد يلفظون كلمة الفلسفة ولا يعرفون أصلها في الاشتقاق.

هي لفظة يونانية نقلها العرب في عصر الترجمة. قال الفارابي: «اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية. وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا؛ ومعناه إيثار الحكمة. وهو في لسانهم مركب من «فيلا» ومن «سوفيا». ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم: «فيلوسوفوس». فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثر للحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة».

فالفلسفة إذن هي محبة الحكمة. وذكر شيشرون أن فيثاغورس هو الذي وضع هذه اللفظة فقال: لست حكيماً. ولكني محب للحكمة.

وجاء في ختام محاورة «فيدر» أن سقراط أمر فيدر أن يخبر ليسياس برسالة الآلهة، وفحواها: أن هوميروس وسولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة، فلا ينبغي أن يسموا كذلك. بل الأليق أن يُنعتوا بلقب أسمى.

فيدر ـ وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم.

سقراط ـ لا أسميهم حكماء، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده! وإنما أسميهم محبي الحكمة أي (فلاسفة).

غير أن هذا التعريف التاريخي لهذه اللفظة لا يدلنا على شيء، فقد أحالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة، وجعل الله هو الحكيم والحكمة من صفاته. فما الحكمة وما الحكيم؟!!

قال الفيومي صاحب المصباح المنير: «الحكمة وزان قصبة للدابة، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه. ومنه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال».

وبحث الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق عن أصل الفلسفة عند المسلمين في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، فانتهى إلى أننا «كثيراً ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الاسلام وفلاسفة الإسلام. والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو».

الواقع أن الحكمة أنبل المعارف، والمتصف بها أنبل الناس. قال تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء في الحياة، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾. فالحكمة أسمى شيء في الحياة. وليست الحكمة النظر بالبصر فحسب، بل بالبصر والقلب معاً، أو بعين الحس والعقل إلى هذا العالم الذي وجدنا فيه.

وقد يقول قائل: وهل يوجد من لا ينظر؟ فنجيب نعم، لأن معظم الناس لا يستفيدون من حواسهم، وتقع أمامهم الأشياء المختلفة وهم لا يشعرون. وقد حث الله تعالى على النظر فقال: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾. وقال ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.

ولكل إنسان نظرة في الحياة: في أصلها وغاياتها، وفي مصير هذا الإنسان، وفي البعث والخلود، وفي الخير والشر... فهذه أسئلة لابد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقاً كان أم باطلاً. فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق؛ قلنا: إن الشكاك واللاأدريين من الفلاسفة.

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن كل إنسان، ومادامت له نظرة في الحياة فهو فيلسوف.

ويذهب الأستاذ فروست[١] في مقدمة كتابه إلى أن كل إنسان، فلاحاً كان أم من رجال المال، كاتباً أم قائداً، حاكماً أم محكوماً، فهو فيلسوف بمعنى الكلمة. ذلك أن الانسان بما هو إنسان، وقد وهب دماغا راقياً وجهازاً عصبياً، فلابد له من التفكير، والتفكير مطية الفلسفة.

ويقول برتراند رسل[٢] في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» ما فحواه: «تنشأ التصورات عن الحياة والعالم، تلك التي نسميها تصورات فلسفية، عن عاملين: الأول التصورات الدينية والخلقية والموروثة، والثاني هذا النوع من البحث المعروف «بالبحث العلمي». وقد استخدم لفظ «الفلسفة» بأشكال مختلفة، بعضها واسع وبعضها ضيق. وسوف استخدم هذا اللفظ على معناه الواسع، مما سوف أبينه. فالفلسفة عندي شيء متوسط بين الدين والعلم. فهي تشبه الدين من جهة أنها تحتوي على تأملات في أمور لم تصبح بعد يقينية. وتشبه العلم من جهة أنها تلجأ إلى العقل لا إلى التقاليد أو الوحي. فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة، والدين بالعقائد التي تتخطى نطاق المعرفة المحدودة، فبين العلم والدين «شقة حرام No Man' s Island» هي الفلسفة.

وهناك كثير من الأسئلة لا يجيب العلم عنها، ولا تصل إجابات رجال الدين عنها إلى حد الاقناع، كما كان الأمر في الاجيال الماضية. مثال ذلك هل العالم عقل ومادة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما العقل وما المادة؟ هل يخضع العقل للمادة، أم هو مستقل عنها؟ هل للعالم غاية...الخ».

ويرى روستان[٣] أن كل إنسان في خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعي أو عن غير وعي، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره في هذا العالم، وعن الخير والشر. وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان. ولم يمنع الجهل من جرأة الجهال على إعلان رأيهم في طبيعة النفس والموت والله.

* * *

---

[١] **Frost: The Basic Teachings of the Great Philosophers. Philadelphia, 1945.**

[٢] **Bertrand Russell: History of Western Philosophy. New York 1945.**

[٣] **Roustan: le Cons de Philosophie, paric, 1923, P 2**

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة:

فهي أولاً نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها.

وهي من جهة أخرى حل المشكلات التي تتوسط بين العلم والدين.

وهي من جهة ثالثة الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك، مادامت سنة الحياة الحركة والنمو والابداع. والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة في الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة، ويردونها إلى ألفاظ جوفاء، كأنها تعيش في صحراء جرداء.

ولقد كان سقراط فيلسوفاً على هذا المعنى الذي نراه: لم يؤلف كتباً، ولم يدون رأياً، ولكنه كان يعلم الناس في الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة لا تستطيع أن تحدها، أو تعرفها. ففي كل جيل لها مدلول، وفي كل عصر لها تعريف. وهذا يقتضى النظر في التاريخ لاستقصاء تطور مفهومها مع الزمان.

أحمد فؤاد الأهواني

المصدر: كتاب ـ معاني الفلسفة ـ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٤٧

ما هي الفلسفة

ابراهيم عبد المجيد اللبان

الآن وقد انتهينا من ذلك العرض التاريخي الوجيز لنماذج قليلة من تلك العملية التي عرفت باسم الفلسفة، ومن تحليلها إلى عناصرها الأساسية، يحق لنا أن نسأل في ضوء ذلك كله عن المعنى الدقيق لكلمة الفلسفة، وأن نحاول رسم صورتها العامة ونحن مطمئنون إلى أن محاولتنا ستسير في طريق معبد إلى هدف واضح، فما هي الفلسفة؟ وما هي الفكرة الأساسية التي تشير إليها تلك الكلمة الساحرة؟

* * *

احس الإنسان منذ الساعة الأولى بأن الكون الذي يعيش فيه غامض رهيب، وشعر بوحدته فيه، وضعفه إزاءه، وأنه لا أمن له ولا طمأنينة، إلا إذا عرف حقيقته، واهتدى إلى تلك القوة أو القوى الهائلة التي تتحكم فيه فتحرك السحاب والعواصف، وتسقط الأمطار، وتثير البحار، وحدد صلتها به، وكان خياله في البداية أقوى استعداداته العقلية فإن فكره وذكائه لم يكن قد تم نضجه بعد، فأخذ يتخيل عوامل كونية وراء الظواهر الطبيعية الكبرى ويسبغ عليها من نسج خياله صفات مختلفة، وجعل منها آلهة يخشى غضبها ويسعى إلى رضاها ولما نضج عقله لم يلبث أن رأى هذا النوع من التفكير، وقد كان لايزال يحس بالرغبة الإنسانية القديمة في معرفة الوجود، فواجه المعضلة مرة أخرى، ولكن بعقله وذكائه لا بخياله الطفلي القديم فأخذ يفترض في أصل الكون ونشوئه فروضاً مختلفة ويستدل على صحة فروضه وتبريرها بحجج ودلائل متباينة وبهذا التطور في أساليب تفسير الكون وتأويله ظهرت الفلسفة بمعناها الصحيح.

الفلسفة إذاً رغبة في المعرفة وهي ككل رغبة في المعرفة الذاتية تستعين على إدراك غايتها بعملية التفكير ولكنها رغبة في معرفة خاصة فهي رغبة في معرفة الكون كله ولكن كوحدة مترابطة لا كمناطق متعددة متفرقة فالفيلسوف لا يريد أن يعرف عالم النبات أو عالم الأفلاك أو عالم المعادن كلاً على حدة ولا يرضيه أن يعرف هذه العوالم جميعاً ولكنه يريد أن يعرف نظام الكون العام الذي يبدأ من مبدأ أو من مبادىء قليلة لينبث في جميع أنحاء الوجود وشعابه فقد يقدر أن الطبيعة هي الكون وأن مادتها الأولى هي الماء وأن هذا الماء يتحول من ناحية إلى أرض وحيوان ونبات ومن الناحية الأخرى إلى هواء فنار ويذهب إلى أن هذا التحول نتيجة صفة من صفات المادة وخاصة من خواصها وهي الحياة الذاتية فيصل بهذا إلى تحديد الخطوط العامة لنشأة الكون وتصوير نظامه الجامع أما حقيقة المعادن وأنواعها وتركيب

كل منها أو فصائل النبات والفروق بينهافي التركيب والسلوك فهـو مـن التفصيلات الـتي لا يشـغل بهـا الفيلسوف نفسه وإنما يتركها للعلم.

وقد يحاول أن يفسر الطبيعة دون أن يفترض مقدماً أنها الكون فيتسع أمامه أفق البحث وينتهي به الأمر إلى كون فسيح مترامى الأطراف فمثلاً قد يفترض أن الطبيعة مادة وصور ويشـعر بـأن المـادة والصـور حقيقتان متباينتان وأن ائتلاف المادة والصور حادث لا يمكن أن يكون قد تم وحده فيفترض وجـود إلـه، ثم يصف الإله فينزهه عن المادة ولواحقها وعن الحلول في الزمان والمكان، فإذا بنـا أمـام كـون كبـير فيـه الطبيعة، وفيه ما وراء الطبيعة، ولكن في كل من الحالتين يكون قد وصل إلى الهدف الذي يحاوله، وهـو معرفة الكون كله في صورته العامة.

وهو إذ يحاول معرفة الوجود يسلك إلى المعرفة سبيلاً خاصاً، وهو التفكير، فيفترض الفروض ويحاول إثباتها كما يفعل كل العلماء، ولكنه هنا يقوم بعمله هذا بطريقة خاصة تفرضها عليه طبيعـة المـادة الـتي يعالجها، فالعالم الحديث الذي يدرس النبات أو الحيوان أو المعادن يعالج مـادة يمكـن أن يشـاهدها ولا يتردد في أن يتخذ من المشاهدة أساساً لدراسته، فهو يدعها تهتف في نفسـه بأنواع الفروض العلمية، وهـو أيضاً يتخذ من ملاحظاته الحسية أو تجاريبـه العمليـة وسـيلة لإثبـات تلـك الفـروض. أمـا الفيلسـوف: فيختلف موقفه في هذا عن موقف العالم، فهـو يعلـم أن فروضـه تقـع وراء عـالم الحـس، وأنـه لا يمكـن إثباتها بالملاحظة الحسية، أو التجارب الحسية، ولا مناص مـن الاسـتعانة علـى دراسـتها بالاسـتنباط، فيتخذ مثلاً من الصور الظاهرة في المـادة دليـلاً علـى أن هنـاك صانعـاً وراء الطبيعـة، أودع صـور النبـات والحيوان في المادة الكونية الغفل، ويستدل بدقة هذا النظام على علمه وحكمته، ولا يفكر على الإطلاق في تحقيق هذا الغرض بالملاحظة أو التجارب الحسية، كما يفعل العلماء، فإذا كانت الفلسـفة تفكـيراً فهـي تفكير من نوع خاص.

والفلسفة في هذا كله تعالج الكون كوجود فهي تحدد الموجود حقاً وتحاول أن تفرق في عنـاصر الكـون بين المبدأ الأول الذي يصدر عنه ما سواه، وبين الظواهر الطبيعية الصادرة عن المبـادىء الكونيـة العليـا، ولكن الفلسفة لم تقصر بحوثها على معضلة الوجود، بل عالجت أيضـاً معضـلات فكريـة أخـرى، ولعـل أهمها جميعاً مسألة القيم الانسانية، والذي أثار مشكلة القيم هو ما اكتشفه الفلاسـفة مـن أن الإنسـان في حكمه على الأشياء لا يقتصر على الحكم عليهـا بـالوجود وعدمـه، بـل يصفهـا أيضـاً بصفـات أخـرى، كالخير والشر والجمال والقبح. هذا النوع من الأحكام هو الذي أثار مسـألة القيـم. والفلسـفة هـي وحدهـا القادرة على دراستها، وهذا قضية تظهر صحتها إذا ما تذكرنـا أن العلـم لا يـدرس إلا مـا يقـع في نطـاق الملاحظة الحسية أو الباطنية، وما يمكن تحقيقه بالتجارب العلمية، ومن الواضح أننا لا نرى صفة الخير ولا صفة الشر، فإذا رأينا عملاً خيراً أو رجلاً شريراً رأينا العمل أو الرجل، ولكننا لا نرى صفة الخير في العمل ولا صفة الشر في الرجل، لأنها صفات غير حسية، والنتيجة الطبيعية أنه لا يمكننـا أن نسـتخدم الأسلوب العلمي القائم على الملاحظة والتجارب في تلك الدراسة، وكذلك الحال بالنسبة للجمال والقبح، وإذن: فالفلسفة هي السبيل الوحيد لدراسة هذه الموضوعات لأنها تسـتعين بـالعقل، والعقـل يـدرك هـذه القيم ويستطيع أن يدرسها.

وقد اهتم الفلاسفة بدراسة الخير والشر والجمال والقبح، وخاضوا في جميع نواحي هـذه المعضـلات، ففكروا في الموضوعية وحاولوا أن يتبينوا حقيقـة الموقـف، فمـن الممكـن أن يكـون النـاس مخدوعـين فيمـا ينسبونه إلى الأشياء من خير وشر وجمال وقبح، ومن الجائز أن لا يكون لهذه الصفات وجود في الكـون، وأن تكون مجرد أوهام وخيالات، ولهذا واجه الفلاسفة موضوعية القيم بشجاعة وصبر وانتهى كثير منهم إلى الإيمان بموضوعيتها.

وكذلك حاول الفلاسفة تحديد معنى الخير والشـر والجمـال والقبـح، وبيـان الأشـياء والأعمـال الـتي تتصف بهذه الصفات، والدور الذي يجب أن يلعبه الخير والشر والجمال والقبح في حياة الإنســان، وقـد اعتمد الفلاسفة في هذا كله على العقل فاستعانوا به على معرفة موضوعية القيم وتحديد طبيعتها ومهمتها في الحياة الإنسانية.

الفلسفة إذن هي تلك الرغبة الجامحة التي تتملك بعض النفوس المستوحشـة في هـذا الكـون الغـامض الفسيح فتدفعها إلى تعرف الوجود كله في جملته لا في تفصيله وتعرف مكان الإنسان منــه ومسـتقبله فيـه وتثيرها إلى أن تحسن صفاته الروحية كالخير والشر والجمال والقبح وتحديد مكانها من الحياة الانسـانية وهي ككل رغبة في المعرفة تستعين بالتفكير ولكنه التفكير النظري لا التجريبي.

أما نتائجها، فهي تلك النظريات الكثيرة في طبيعة الكون والقيم الإنسـانية الـتي تعـزى إلى أفلاطـون وأرسطو، وديكارت، واسبينوزا، وسواهم من كبار الفلاسفة وصغارهم، ولكن الفلسفة ليست هي النتـائج، وإنما هي روح التفكير الحر وأسلوب البحث المستقيم، وليس أضر على المشتغلين بالفلسفة من أن يخلطوا بين الأمرين فنتيجة هذا الخطأ الوقوع في التقليد الذي يسلم صاحبه إلى الجمود والعقم وركود الفكر.

إبراهيم عبد المجيد اللبان

المصدر: كتاب ـ الفلسفة والمجتمع الاسلامي.

القاهرة ـ الطبعة الأولى عام ١٩٤٩

- ١١ -

فلسفة العمل!!

بقلم الأديب الكبير الدكتور كامل عياد

ظل الفلاسفة حتى آواخر القرن التاسع عشر يذهبون إلى أن الصفة المميزة للانسان هي العقل. وكانوا ينظرون إلى العقل كملكة طبيعية ناشئة عن التكوين الدقيق الخاص بالدماغ البشري لذلك كانوا يعرفون الانسان بأنه «كائن عاقل» يمتاز بالقدرة على الفهم والمحاكمة والمعرفة.

على أن العلماء والفلاسفة الحديثين الذين استخدموا الطريقة المقارنة ودرسوا تطور الحياة الفكرية في العصور المتعاقبة ولدى كافة الشعوب الابتدائية والمتحضرة ثم عند مختلف الأفراد منذ الطفولة حتى الرشد ـ قد لاحظوا بأن لفعالية الانسان وعمله تأثيراً كبيراً في طريقة تفكيره ونمو عقله وتكامله. وقد قال الفيلسوف الفرنسي (برغسون) أن الصفة الجوهرية للانسان ليست قدرته على التفكير بل هي أنه يستطيع صنع الآلات. فهو قبل كل شيء «كائن عاقل» ويمكن أن نرجع هذه النظرية في الاساس إلى الفيلسوف اليوناني القديم (آنا كساغوراس) (الذي قال بأن عقل الانسان ليس إلا محصول عمله اليدوي).

وإذا رأينا المفكرين اليونانيين بعد (آنا كساغوراس) يهملون رأيه هذا ويوجهون كل اهتمامهم إلى التفكير النظري المحض، ويحتقرون العمل اليدوي، فذلك لأنهم كانوا يعيشون في مجتمع يقوم على عمل الأرقاء. ولم يكن الأمر يختلف عن ذلك كثيراً في عهود الاقطاع وسيطرة النبلاء.

ولا نزال حتى اليوم نلاحظ في تقاليدنا آثار الأراء القديمة تمثل الاضطهاد الاجتماعي. فنحن نميز بين الجهود العضلية ـ اليدوية من جهة وبين الجهود الفكرية والفنية من جهة ثانية. بل إننا لا نطلق اسم العمل إلا على النوع الأول، ونتردد كثيراً في استعمال المصطلح الحديث: «العمال العقليين» عند الكلام عن الفلاسفة والعلماء والكتاب والفنانين.

ليس غريباً أن يهمل الفلاسفة في العصور الماضية موضوع العمل ومشاكله، فقد كان هؤلاء يعبرون بصورة شعورية أو لا شعورية، عن وجهة نظر الطبقات الحاكمة التي كانت تستثمر جماهير الشعب وتعيش من جهود الفلاحين والصناع.

ونستطيع القول أن أول مفكر بحث في العمل الانساني بطريقة عملية وأدرك قيمته الحقيقية هو المؤرخ العربي (ابن خلدون). فهو قد أفرد فصلاً كاملاً من مقدمته المشهورة للكلام في المعاش ووجوهه، وفي الرزق والكسب وقال: «اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل. فلابد من

الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول.. والمفادات والمكتسبات كلهـا وأكثرهـا إنمـا هـي قيـم الأعمـال الانسـانية.. واعلم أنه إذا فقدت الاعمال أو قلت بانتقـاض العمـر يـأذن الله برفـع الكسـب. ألا تـرى أن الأمطار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الاعمال الانسانية؟»

ثم نرى علماء الاقتصاد في القرن الثامن عشر يذكرون العمل كأحد العوامل التي تنتج الثروة إلى جانب الطبيعة ورأس المال. ولكننا لا نجد بين هؤلاء من عرف أهمية العمل من الوجهة الاجتماعية والاخلاقية، كما فعل المربي السويسـري المشـهور (بسـتالوزي) الـذي عـاش بـين الايتـام والمشـردين، وذاق آلام الفقـر والبؤس، وقام يدعو لاصلاح الحالة في المصانع والمعامل. وهو أول من أدرك بأن العمل في المعامل يمكن أن يصبح وسيلة للتهذيب الاخلاقي والتحرر الاجتماعي عوضاً أن يظل سبباً في التفسخ والعبودية.

على أن الفضل الأكبر في دراسة العمل والكشف عـن أثـره في الحيـاة الاجتماعيـة، وتطـور الحضـارة البشرية يرجع بالدرجة الأولى إلى (كارل ماركس) الذي وجه أنظار العالم كله إلى هذا الموضوع في منتصـف القرن التاسع عشر ومنذ ذاك الوقت مازالت مشكلة العمل والعمال تشغل أفكار الناس. فلم يعـد الفلاسـفة أيضاً يجدون مفراً من معالجة هذا الموضوع الخطير.

وقد دلت المباحث الفلسفية الحديثة على أن الانسان لا يستطيع المحافظـة علـى حياتـه إلا بـالعمل وهذا العمل الإنساني يشتمل في جوهره على عنصرين أحدهما فاعل والآخر انفعالي، أي أن العمل يقتضي من جهة الخضوع لقوانين الطبيعة وملاءمة تحقيق أغـراض الانسـان وتـأمين حاجاتـه. ولا يمكـن للعمـل الانساني أن يؤدي هذه المهمة إلا بالاستناد إلى الفكر. فانفعالية العقلية لا قيمة لها ولا فائدة منهـا إذا لم تساعدنا على تحوير الطبيعة وأنفسنا في الوقت ذاته. إنها بدون ذلك لا تسمى عملاً بل لهواً أو حلماً.

والعمل الانساني ليس ضرورة طبيعية وواجباً اجتماعياً فحسـب، بـل أنـه وسـيلة للتحـرر والانعتـاق أيضاً. وكما أن الفكرة لابد لها من أن تتجسد في كلمة وتخضع بذلـك لقوالـب اللغـة وقواعدهـا وأسـاليب تعبير قبل أن تدرك نفسها إدراكاً واضحاً كذلك الانسان لا يتوصل إلى معرفة نفسه وإدراك قيمته الذاتيـة عن طريق الملاحظة الباطنية، بل عن طريق تأمل عمله الذي تتجلى فيه وحدة شخصيته، فالعمل بالمعنى الصحيح هو الذي يهيء للانسان الشروط والظروف اللازمة للسـيطرة علـى الأشـياء في العـالم الخـارجي، ويتحرر من قيود الطبيعة، ويشعر بأنه إنسان حقاً.

ولكن هل يمكن الادعاء بأن العمل في الاوضاع الاجتماعية الحاضرة يقـوم بهـذه المهمـة؟ لاشـك في أن الانتاج البشري قد ازداد والوسائل المادية قد تقدمت إلا أن العمل الانساني مازال مقيداً، مشوهاً. إنـا لا نقدم عليه بدافع الحب، وللقيام بالواجب، وإنما عن اضطرار في سـبيل كسـب المعيشـة. ومـازال مفهـوم العمل مرادفاً للتعب والشقاء والبؤس. ونرى أكثر الناس في العالم لا يجدون عملاً بالمرة. وإذا وجدوا عمـلاً فهو ليس ثابتاً ومضموناً دوماً. ثم أن الاجور التي يتقاضاها معظم العـاملين لا تكـاد تكفـي لتـأمين الحـد الادنى من ضرورات المعيشة. وأخيراً فإننا قلما نجد أحـداً يتـولى العمـل الـذي يلائـم ميولـه واسـتعداداته ويتناسب مع كفاءته.

ومن هنا تنشأ مشاكل خطيرة تحتاج إلى المعالجة.

إننا نحتاج في الدرجة الأولى إلى تغيير نظرتنا إلىالعمل، فهو ليس مشكلة اقتصادية فحسب، بل إنــه فوق ذلك مشكلة اجتماعية وأخلاقية. حقاً، إن العمل يجب أن يؤمن لصاحبه قبل كل شيء حيــاة تليـق بالانسان ولكن ينبغي أيضاً أن يقدم عليه برغبة كما يجب أن يشعر معه بأنه مفيد للمجتمع ولا يجوز أن يظل العمل قضية خاصة بين العامل وصاحب العمل، بل يجب أن ينظر إليه كقضية عامة تهم المجتمـع كله. وبالفعل فقد بدأت الحكومات منذ مدة تشرع القوانين للعمل وتنظم علاقات العمال بأصحاب العمــل وتحدد ساعات العمل والضمانات الاجتماعية والتعويضات وغير ذلك. وهكـذا فقـد أخـذ العمـل يكتسـب معنى اجتماعياً. إلا أن هذه الناحية مازالت غامضة لم تتغلغل بعـد في النفـوس ولابـد مـن جهـود كبـيرة حتى يدرك الجميع أن العمل ليس حقاً فحسب بل واجباً ووظيفة اجتماعية أيضاً. كما ينبغـي أن يـزول الفرق بين الاعمال اليدوية والفكرية، ويصبح العمل وحده مقياساً لتقدير شخصية الانسان ومكانته..

كامل عياد

المصدر: مجلة الإيمان ـ دمشق ـ السنة الثالثة ـ العدد التاسع تشرين ثاني ١٩٥٦.

-١٢-

الحقيقة الفلسفية

للدكتور بديع الكسم

استاذ مساعد في كلية الآداب

الانسان، في جانب أصيل من جوانب كيانه الروحي، إرادة وعي وتطلع إلى الحق. وقد يميل بنا الظن إلى أنه تطلع إلى الحقائق كلها، ورغبة نهمة في معرفة كل شيء. ذلك أن نزعة غامضة، خفية في اعماقه، تصور له المثل الاعلى للمعرفة معرفة محيطة شاملة، معرفة تهدم مثلها الأعلى عن طريق تحقيقه. وليس لنا أن نسأل هنا عما إذا كانت هذه النزعة الغامضة علامة من علامات الفكر المطلق تدمغ النفس المخلوقة وتدفعها إلى التشبه بالعارف العليم قدر طاقتها، أو أثراً إبليسياً من آثار شهوة العجرفة والفضول. ويكفينا أن نقرر ان الانسان في وجوده المتناهي وواقعه المتزمن ونشاطه الحي، إنما يتجلى في رفضه المستمر لجملة غير متناهية من الحقائق المحرمة والمعارف التافهة، وفي اختياره الحر لنوع الحقائق التي تستحق أن تعرف أو يجب أن تعرف. فتطلع الانسان إلى الحقيقة يعني إذن أنه انفتاح على النور وجهد متصل لتركيز الحقائق الكبرى، الحقائق ـ القيم.

ونريد في حديثنا عن الحقيقة الفلسفية أن نقصر الكلام على الخصائص العامة للحقيقة المتضمنة في الحكم الفلسفي، لنخلص إلى ما يميزها من الحقائق الأخرى. نذكر أولاً بأن الحقيقة صفة من صفات الأحكام وحدها. فالحكم أو التصديق يقرر علاقة بين موضوع ومحمول، ويوصف بأنه حق إذا تطابق مضمونه مع الواقع. الحقيقة إذن هي تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان. والتعبير اللفظي عن الحكم هو القضية. فقولي: «الكون متناه في الزمان والمكان» قضية تعبر عن حكم يسند التناهي إلى الكون؛ وهي تتصف بالحقيقة أو الصدق إذا كان الكون متناهياً في الزمان والمكان. وإذا كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلاً من أفعال العقل، فلا معنى للتحدث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معين بإطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي أولاً وبالذات حقيقة بالنسبة إلى صاحبها، لأنها متضمنة في الحكم الذي يطلقه، وملازمة للقضية التي يقررها. والواقع ألا فرق بين تقرير القضية وبين تقريرها على أنها صادقة أو متصفة بالحقيقة.

نستطيع إذن أن نؤكد، في خطوة أولى، أن كل قضية، مهما يكن مضمونها، قضية، صادقة بالنسبة إلى صاحبها الذي يقررها، وأنها ليست صادقة إلا بالنسبة إليه. ولا نريد أن ننتقل من هذا اليقين الأول قبل أن نرفع عنه كل لبس ونستخلص نتائجه في التطبيق.

قلنا إن القضية صادقة بالنسبة إلى صاحبها، لأن الإنسان لا يملك أن يطلق حكماً لا يؤمن بصدقه. فمن الواضح أن الاعتقاد ملازم للحكم، مقوم لوجوده كحكم أو تصديق، بحيث يكفي أن ينسحب منه حتى يتفتت الحكم أو يعلق ألفاظاً في الفراغ. وينطبق قولنا ذلك على جميع ميادين المعرفة وصورها. فالمعرفة العامية معرفة صادقة تعبر عن الواقع عند صاحبها، وهي صادقة صدقاً مطلقاً حتى يتكشف له خطؤها أو حتى يتجاوزها إلى معرفة أدق وأشمل. وكذلك المعرفة العلمية والدينية والفلسفية. ويكفي أن يتأمل كل منا في البنية المنطقية للقضية التي تعبر عن معتقد من معتقداته الدينية أو الفلسفية حتى يجد أنها لا تختلف مطلقاً، من حيث كونها متصفة بالصدق، عن القضية العلمية الخالصة.

قد يعترض هنا بأن الحقيقة الفلسفية لا تملك، حتى بالنسبة إلى صاحبها، هذا اليقين الجازم الذي تملكه الحقيقة الرياضية أو الطبيعية. وجوابنا أن تاريخ الفلسفة يشهد أن الفيلسوف، حين يقرر أحكامه تقريراً مليئاً خالياً من كل تحفظ، فهو يقررها على أنها حقائق لا يقل يقينها عن يقين أية حقيقة علمية. فديكارت يصرح لنا بأن وجود الله أوثق عنده من حقائق الرياضة. أما إذا كان الفيلسوف يتردد أحياناً في بعض أحكامه ويقررها على أنها مرجحة فحسب، فيجب أن نعد جملة التحفظات التي تمنعه من توكيد أحكامه توكيداً مطلقاً، جزءاً من مضمون حكمه الحقيقي، أي يجب بعبارة أخرى، أن ندخل جهة الحكم في مادته بحيث يظل الحكم نقياً صافياً، يعبر عن الحقيقة تعبيراً كاملاً. فإذا قيل إن أفلاطون ـ أو غيره من الفلاسفة ـ لم يكن واثقاً كل الوثوق من خلود النفس، وإنه لم يقرر هذا الخلود إلا بوصفه مرجحاً، قلنا إن القضية المعبرة عن موقف أفلاطون تعبيراً كاملاً تنطوي هي نفسها على هذا الترجيح وتصاغ بالعبارة القائلة إن خلود النفس أمر مرجح. ولكن هذه القضية لابد أن تتصف بأنها، بالنسبة إلى صاحبها، صادقة صدقاً يقينياً. طبيعي أن الخلود، في ذاته، لا يمكن أن يكون مرجحاً؛ فهو إما أن يكون أو لا يكون. وإنما يُحمل الترجيح على حكم يتصل بدوره بمسألة الخلود. أنه إذن جزء من مضمون حكم على حكم ينتقل بنا من سطح مشكلات الوجود إلى سطح مشكلات المعرفة. ولا يتسع الوقت هنا لتفصيل العلاقة بين هذين النوعين من المشكلات، لهذا اعتذر عن عدم الكلام فيها.

وقد يُعترض أيضاً بأن القضية الفلسفية، حتى ولو نظرنا إليها من حيث اتصافها بالصدق بالنسبة إلى من يقررها، تختلف عن غيرها من القضايا العلمية. ذلك أن القضية العلمية واضحة الحدود، ثابتة التصورات بحيث نستطيع أن نقرر صدقها استناداً إلى دلالتها المحددة الثابتة. أما القضية الفلسفية، كقولنا مثلاً الله موجود، فهي غير واضحة الحدود لأن المعنى المقصود بلفظة «الله» يختلف من فيلسوف إلى آخر، كما يختلف معنى الوجود نفسه. وجوابنا أننا حين نربط القضية بصاحبها فإننا نقرر، في الوقت ذاته، أن معناها الحقيقي هو المعنى الذي يقصده من يقررها. فإله أفلاطون غير إله أرسطو، وإله ديكارت غير إله باسكال. ولكن معنى اللفظة واضح في ذهن كل منهم، ولا بد لنا لكي نفهم ما يقصده الفيلسوف نفسه، من أن نرجع إلى تجربته الروحية وجملة مذهبه الفلسفي. فبرجسون مثلاً يؤكد حرية الانسان. ويؤكد هذه الحرية أيضاً لالاند. ولكن لالاند يقول بصدد الكلام على حرية برجسون: «وقانا الله من الحرية إن كانت الحرية هي هذه». والخلاصة أن عجز اللغة عن أن تقدم لنا لفظة خاصة بكل فكرة

هو الذي يجعل معنى القضية الفلسفية يتجاوز الألفاظ التي تعبر عنها، دون أن يفقد وضوحه في ذهن صاحبه.

القضية إذن صادقة دائماً بالنسبة إلى من يقررها، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه هو الذي يعطيها معناها، وأنه يقررها دائماً بصورة مطلقة من كل قيد. ومادام ذلك صحيحاً بالنسبة إلى القضية من حيث هي توكيد، أي مهما يكن مضمونها، فلا مجال للتفريق بين الحقائق العلمية وبين الحقائق الفلسفية والدينية.

ولكننا قلنا أيضاً إن القضية ليست صادقة إلا بالنسبة إلى صاحبها. وهذا القول بديهي في الواقع، إذ كيف يقرر إنسان ما صدق قضية دون أن يتبناها؟ ألا نشعر جميعاً بأننا لا نستطيع أن نعترف بصدق حكم من الأحكام إلا إذا كنا نعد أنفسنا أصحاباً لهذا الحكم؟ فلسان حال كل منا إذن هو أن الحقيقة هي التي اعترف أنا نفسي بأنها حقيقة. ولا تكتسب أقوال الآخرين صفة الحقيقة عندي إلا حين أقررها. فكل فرد منا ملزم بأن يعد نفسه مقياساً للحقيقة، أي مقياساً وحيداً للحقائق كلها. ولا مخرج له من ذلك إلا بالتناقض، إذ من التناقض الواضح أن اعترف بصدق حكم قبل أن يصبح حكمي، أي قبل أن أصدقه.

ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن الحقيقة التي أقررها هي في نظري مجرد حقيقة ذاتية أو شخصية. فأنا لا أستطيع أن أقرر حقيقة ما وأن أعدها في الوقت نفسه حقيقتي وحدي. ذلك أني حين أعترف بها كحقيقة، إنما اعترف بها كحقيقة موضوعية مطلقة. بل إن تعريف الحقيقة من حيث هو تطابق الفكر مع الأشياء، يتناقض مع المفهوم الذاتي للحقيقة. ومعنى ذلك أنه إذا كان على الفرد من جهة أولى أن ينتظر تصديقه الذاتي لحكم من الأحكام، حتى يعترف بحقيقة مضمونة، فإنه يكفيه، من جهة ثانية، أن يعترف بهذه الحقيقة حتى يقرر أنها موضوعية مطلقة. فقولنا إذن إن كل فرد يعد نفسه بالضرورة مقياساً وحيداً للحقائق كلها إنما يعني أنه يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة.

ربما بدا أن في ما انتهيت من الاشارة إليه مفارقة غريبة تبتعد بنا عن المفهوم المستقر في أنفسنا عن الحقيقة. ولكني أنبه أولاً إلى أن الحقيقة التي يدور الكلام عليها إنما توجد في الأحكام ولا توجد إلا في الأحكام. فهي إذن لا تعني الواقع والوجود. وأنبه ثانياً إلى ضرورة التخلي - ولو مؤقتاً - عن كل مفهوم مسبق عن الحقيقة وأنواعها المختلفة، وعن كل محاول لاستباق النتائج التي يظن أنها تترتب على ما سبق أن قررناه من توحيد معنى الحقيقة في الميادين المختلفة، ومن ربط الاعتراف بالحقيقة بصاحب الحقيقة نفسه. وأنبه ثالثاً إلى أن الحقيقة العلمية نفسها لابد أن تستند إلى اقتناع الفرد بها حتى تصبح حقيقة بالنسبة إليه. فأنا لا أقبل حقيقة هندسية إلا لأن البرهان يلزمني بها بحيث يمتنع علي أن أقاومها، وذلك بصرف النظر عن اقتناع الآخرين بها. فليست الكلية إذن شرطاً من شروط الحقيقة العلمية. لأني أقبل هذه الحقيقة من غير اعتبار لقدرتها على أن تثبت في العقول جيمعاً. وهي بالتالي لا تتميز من الحقائق الدينية أو الفلسفية. وأنبه رابعاً إلى أنه إذا رجع كل منا إلى تجربته الفكرية أحس بأن معنى الحقيقة في الحكم لا يتعلق بمضمون الأحكام، وبأن هذا المعنى يظل بالتالي واحداً في جميع معتقداته، وأحس أيضاً بأن الحقيقة التي يقررها هي وحدها الحقيقة الفعلية، وبأنها في الوقت ذاته

حقيقة مطلقة. وأنبه أخيراً إلى أني لم أقل أبداً إن كل فرد منا هو فعلاً مقياس الحقائق وإنما قلت إن كل فرد يعد نفسه بالضرورة مقياساً للحقائق، فإذا طبقت هذا القول على نفسي ـ كما يمكن أن يطبقه كل منكم، على نفسه ـ قلت «ليس صحيحاً أن كل فرد مقياس للحقيقة المطلقة» كما يتوهم، وذلك لأني أنا نفسي مقياسها الوحيد.

* * *

ننتقل الآن إلى نقطة ثانية لنسأل: متى يحق للفرد أن يطلق حكمه على أنه صادق؟ لاشك أن الجواب المباشر على هذا السؤال هو أن الحكم لا يكون صادقاً إلا إذا قام عليه الدليل. فكل قضية تقرر إذن، وبصرف النظر عن مضمونها، تعني أنها مبرهنة في نظر صاحبها. ذلك أن البرهان هو الذي يسمح لها أن توضع وتستقيم. إنه القوة التي تسندها من الداخل وتمنحها القدرة على الوجود. إن إدراك حقيقة من الحقائق هو إدراكها في منابعها وأسسها المشروعة. فالبرهان بهذا المعنى، ونحن لا نستطيع أن نجد له معنى آخر، ضروري لكل قضية مقررة، إلا إذا كانت القضية بديهية في ذاتها، أي تحمل برهانها في نفسها.

صحيح أن أشكال البرهان كثيرة. ونحن نستطيع أن نلح على الخصائص النوعية التي تميز البرهان الرياضي من البرهان الطبيعي أو التاريخي أو الفلسفي. ولكن عصب كل برهان، مهما يكن شكله، هو ما يحمله في طياته من قوة الاقناع والافحام. إن هذه القوة هي العنصر المشترك في البراهين جميعها، بل هي الخاصة التي تسمح أن نسميها بالبراهين. وأول نتيجة لذلك أنه لا مجال للتمييز بين البرهان الكامل في علوم الرياضة مثلاً وبين البرهان الناقص في مجال الحقائق الفلسفية أو الدينية. فالفيلسوف لا يستطيع أن يعد برهانه أقل قوة من برهان العالم لأنه يعرف أن البرهان إما أن يكون أو لا يكون. وكل ما هنالك أنه لا يشترط في صحة البرهان أن يفرض نفسه على العقول جميعاً؛ بل يكفي أن يفرض نفسه عليه وحده. ولكن هل يشذ الفيلسوف في الواقع عن غيره من أصحاب الحقائق، في هذه المسألة بالذات؟ إن نظرة نلقيها على تكون البراهين في الميادين المختلفة للمعرفة تبين لنا أن البرهان لاينفصل أيضاً عن صاحبه. فمن الواضح أولاً إن حقائق العلم لا تقرر إلا على أنها مبرهنة. ولكننا أشرنا إلى أن البرهان فيها لا يتعلق بقدرته على اقناع العقول أي بطابعه الكلي، وإنما يتعلق بقدرته على هدم كل مقاومة يحاول أن يقاومه بها فرد من الناس. فالحقيقة العلمية تستمد حقيقتها من برهانها الذاتي لا من إيمان الناس بها. ولا ننسى مع ذلك أنه يكفي أن نترك نطاق العلوم الرياضية والطبيعية إلى حد ما حتى نصطدم باختلاف الحقائق في العلوم الانسانية. فالحقيقة التي يقررها عالم من علماء النفس أو الاجتماع أو التاريخ وينقضها عالم آخر، ليست عند صاحبها سوى حقيقة مبرهنة. ولا يطعن في برهانها عند هذا العالم، أنه لم ينجح في أن يقنع بها غيره من العلماء.

وما قلناه عن الحقيقة العلمية نقوله أيضاً عن الحقيقة الدينية أو الايمانية. فالايمان هنا لا يعني انتفاء البرهان أصلاً وإلا لما فهمنا مطلقاً لماذا يقرر فرد من الناس هذه الحقيقة دون تلك، في مجال المعتقدات. يقول الاكويني: «لا يؤمن الانسان إلا إذا رأى أنه يجب عليه أن يؤمن». ومعنى ذلك أن الحقيقة الايمانية تبرهن بصورة غير مباشرة وإن تعذر برهانها مباشرة. وليس البرهان غير المباشر أضعف

من البرهان المباشر ما دمنا نعترف أنه برهان. ولا نريد أن نحلل هنا هذا النمط من البرهان، وما يستند إليه من مقدمات تعد بديهية عند صاحبها، كالمعجزة أو الكمال الذهبي أو الثقة بالآخرين. والمهم أن نلاحظ حضوره بصورة صريحة أو ضمنية في ذهن صاحب العقيدة الايمانية. إنه برهان كامل بالنسبة إليه مادام يسمح له أن يقرر قضيته تقريراً جازماً. أما إذا قيل هنا أيضاً إن الحقيقة الدينية لا تؤكد على نحو ما تؤكد الحقيقة العلمية عدنا إلى ما كنا أشرنا إليه من ارتباط معنى القضية بصاحبها واعتبار القضية المجردة من كل شك أو تحفظ هي التي تعبر عن موقف صاحبها الفعلي.

والخلاصة أن الايمان معرفة مبرهنة بنوع غير مباشر من البرهان، يكتفي به صاحبه حين يقتنع به شخصياً، ولو لم يقتنع به غيره، ليؤكد حقيقته على أنها حقيقة مطلقة.

والحقيقة الفلسفية أخيراً حقيقة مبرهنة، بمعنى أن صاحب النظرة الفلسفية لا يستطيع أن يؤكد أمراً إلا إذا كان بديهياً في نظره أو مستنداً إلى حقائق بديهية. فالقضية الفلسفية التي لا نعترف بأنها بديهية ولا نقدم لها برهاناً نعتقد بقوته الاقناعية، قضية محرمة من الناحية النفسية والمنطقية والأخلاقية. فإذا حق للفيلسوف أن يتحرر من رقابة عقول الآخرين عليه فإنه لا يحق له أن يؤكد ما يشاء ويهوى. بل هو لا يستطيع أن يفعل ذلك برغم أنه يجد في كتابات الفلاسفة كل تقرير ممكن.

وطبيعي أننا لا نقصد بالحكم هنا مجرد القول الظاهري الذي يمكن أن يكون كاذباً، ولكننا نقصد به فعلاً عقلياً داخلياً مصحوباً باعتقاد. إن ما يمنع الفيلسوف من يسترسل في أحكامه ليس نقصاً في جرأته أو خوراً في اندفاعه، وإنما هو انتهاء تجربته الفلسفية عند حد معين لا يستطيع تجاوزه. فقد سأل الأب تونكيد الفيلسوف برجسون عما إذا كان يرغب في إضافة شيء إلى أفكاره التي أوردها في كتابه «التطور الخالق» فأجاب برجسون في رسالة خاصة: «أني، بوصفي فيلسوفاً، لا أرى شيئاً أستطيع أن أضيفه الآن. وذلك لأن المنهج الفلسفي كما أفهمه لا يسمح لي بتقرير نتيجة تتجاوز أقل تجاوز ممكن الشروط الاختبارية التي تستند إليها». ثم إن الفيلسوف لا يرفض قولاً من الأقوال إلا على أساس اعتقاده بأنه قول غير مبرهن، وإلا لما استطاع أن يرفضه دون تناقض.

ومع ذلك فإنا نجد عدداً من الفلاسفة المعاصرين يضيقون بنير المنطق والبرهان. فنيتشه، كنا يقول سوريو، لا يبرهن علىأقواله وإنما يطلقها في كبرياء. وجابريل مارسيل، على الرغم من إيمانه بقيمة التواصل، لا يتردد في أن يقول: إن الفيلسوف الذي يعرض حقائقه التي اكتشفها، في تسلسل جدلي مذهبي، قد يشوه تشويهاً عميقاً طابع هذه الحقائق نفسها. ولوكيه يرى أن الحرية لا تبرهن لأن البرهان عليها يعني فرضها. ويقول يا سبرس: إن الإله المبرهن ليس إلهاً. ويعتقد شستوف بأن طريق الفلسفة يظل مقفلاً مادام المنطق سائداً. وتلميذه فونادان يريد أن يبعد عن نفسه جثة الضرورة ويعلن أنه مستعد لأن ينكر العقل وأن يخرج له لسانه وأن يجيب على منطقه بالصواعق والرعود.

ويمكن أن نجيب على ذلك كله باختصار، بأن نيتشه إذا كان يقرر في كبرياء ودون برهان فهو يصرح من جهة ثانية بأنه ليس من ضيق الأفق بحيث يؤمن بمذهب معين ولو كان مذهبه. ومعنى ذلك أن الانسان لا يطالب بالبرهان إلا إذا كان جاداً في ما يقول. أما جبريل مارسيل فليس هناك من يطلب إليه أن يعرض حقائقه بصورة جدلية لأن الجدل الحقيقي ينساب في لحمة التفكير نفسه. ولكن ليس هناك

من هو مستعد للاستماع إلى فيلسوف إذا أصر على أن يفر من مسؤولية أحكامه. هذا ولم يشترط أحد على لوكيه ومارسيل أن تخضع الحرية نفسها أو أن يخضع الاله نفسه لمنطق العقل الانساني، وإنما يُشترط أن يخضع إدعاء الفيلسوف لهذه الحقيقة دون تلك، إلى ما يبرره في العقل. وأخيراً لقد ذهب كل من شستوف وفوندان بعيداً في التمرد حتى تمردا على وهم من الأوهام. إذا لا يطالب من البديهية الفلسفية أن تكون بديهية عقلية يتفق فيها الناس جميعاً، وإنما يكفي أن تكون بديهية عند صاحبها سواء اتصل مضمونها بالعقل أو بالعاطفة والقيم. فكأن أصحاب المدرسة اللاعقلية لا يثورون ضد البرهان إلا لأنهم يظنون أن البرهان الحقيقي هو الذي يستطيع أن يفرض نفسه على كل عقل. ويكفي أن نعود بالبرهان إلى واقعه العيني ضمن التجربة التي يعيشها الفيلسوف حتى يستقيم قولنا بأن القضية الفلسفية لا تقرر في ذهن صاحبها إلا بوصفها مبرهنة كاملة البرهان.

يلاحظ في كل ما قلناه أننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. بل لم يكن قصدنا أبداً أن نتجاوز هذه الحدود. فواقع الأمر أن الفلاسفة يؤلفون مذاهبهم من جملة الحقائق التي يبرهنون عليها. فلابن سينا حقائقه وبراهينه، ولديكارت حقائقه وبراهينه، ولهيجل حقائقه وبراهينه. ولم يتفق لفيلسوف أصيل أن تردد في توكيد ما يراه حقاً بسبب شعوره بأن الآخرين لن يقبلوا حقائقه. وهو لم يتردد في أن يعد حقائقه حقائق موضوعية مطلقة، تسندها الأدلة الصحيحة. وليس هذا الموقف موقف الفلاسفة وحدهم ولكنه موقف العلماء في كل ميدان، وموقف المؤمنين بالحقائق الدينية مهما يكن مضمون حقائقهم، بل هو موقف كل واحد منا في جملة ما يُصدقه ويؤمن به.

نقول إننا لم نتجاوز حدود الوصف والتحليل. ولكننا نعتقد أن النتيجة اللازمة عن هذا الوصف والتحليل نتيجة هامة. إذ يكفي أن يعي الفرد أنه لا يستطيع إلا أن يعد نفسه مقياساً للحقائق المطلقة حتى ينتبه إلى خطورة المسؤولية التي يحمل أعباءها. إن وفاءه لمعنى الحقيقة يلزمه بأن يعيد النظر دائماً في جملة أحكامه عن طريق فحص البراهين التي تدعمها. فالتجربة تعلمنا أننا كثيراً ما نخطيء ونبدل أحكامنا. وسبيلنا إلى رفع الخطأ الممكن أن نكون على صلة حية دائمة بالحقائق التي انتهينا اليها. فإذا ما أعطينا حق التقرير فيها فقد أُلزمنا أيضاً بواجب تطهيرها وتحريرها بفضل التجربة والتأمل. إننا لسنا أحراراً في توكيد الحقيقة التي نريد ولكننا أحرار في البحث عن الحقيقة التي تفرض نفسها علينا. إننا لا نملك الحقيقة إلا حين تملكنا.

* * *

ننتقل بعد ذلك إلى نقطة ثالثة تتصل بما يميز القضية الفلسفية من غيرها من القضايا. ذلك أننا حتى الآن حاولنا أن نقرب بين صور المعرفة أو أن نوحد بينها على صعيد التقرير والبرهان. والواقع أن القضية الفلسفية إنما تتميز بمضمونها لا بطريقة وضعها. ونحن حتى حين نعترف بأن لها منهجاً خاصاً بها، لا نستطيع أن نعرّفها بالوسائل التي توصلنا إليها، لأننا لا نُعَرف مثلاً علم الفلك بأنه العلمُ الذي يعتمد على المراصد.

للفلسفة إذن موضوعها الخاص بها. وما دمنا نقصد بها في هذا الحديث الفلسفة الأولى أو مابعد الطبيعة فهل نرجع إلى تعريف أرسطو ونقول أنها علم الوجود بما هو وجود. الواقع أننا لا نجد فائدة

كبيرة في البحث عن تحديد ثابت لموضوع الفلسفة، نعرف مقدماً أنه لا يرضي الفلاسفة جميعاً. فتعريف أرسطو لا يقنع ديكارت، وتعريف ديكارت غير تعريف هيجل. أما تعريف هيجل فقد جعل وليم جيمس يقفز فوق الأرض مرتين. وليس الأمر مقصوراً على الاختلاف في الحلول وإنما يتصل الاختلاف في الأسئلة نفسها. فالسؤال: لماذا كان وجود بدلاً من العدم؟ سؤال رئيسي عند هيدجر. ولكن وليم جيمس يرى أن مهمة الفلسفة أن تفسر العالم كما هو في واقعه بدلاً من أن تسأل لماذا كان موجوداً. وبرجسون يعد هذا السؤال سؤالاً زائفاً مبنياً على فكرة العدم الزائفة. وإذا كانت مشكلة المصير الانساني بعد الموت قد أقلقت كلاً من أفلاطون وباسكال ومارسيل فإنها لم تكن ذات بال عند هيجل وكروتشه وميرلوبونتي. ولهذا قال ريكور إن مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته وأن يجدد طرح المشكلات، ولاحظ برهيه أن المشكلة الواحدة قد تأخذ أهمية كبيرة في مذهب معين وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر.

ولكن هل يعني ذلك أن الفلسفة لا تملك موضوعها الخاص؟ نعتقد أننا نستطيع أن ندرك هذا الموضوع إذا رجعنا إلى منابع التجربة الفلسفية في أعماق الانسان. لقد قلنا في البدء إن انفتاح الانسان على الحقيقة يعني أنه اختيار للحقائق الكبرى. ونستطيع أن نقول الآن إن الفلسفة هي البحث عن أكثر الحقائق أهميةً في حياة الانسان الروحية. والفيلسوف هو الذي يحدد هذه الحقائق ويطورها وفق تجربته وتطلعاته. ونحن نجد في تاريخ الفلسفة ما يؤيد هذه النظرة تأييداً قوياً. فأفلاطون يرى أن الفلسفة محاولة لبناء إنسان جديد، وأنها تطهّر نفس الفيلسوف من علائق البدن في سبيل تحريره واعداده للاتصال بالحقائق المحضة. إنها إذن بناء للحياة واعداد للموت. والفلسفة عند أرسطو هي أسمى العلوم على الاطلاق، وهي إلهية بمعنيين: فهي تبحث في الأمور الالهية وهي أيضاً أجدر العلوم بأن تكون موضوعاً للعلم الالهي. ويكرر باسكال أن الانسان يستطيع أن يهمل معرفة رأي كوبرنيك، ولكنه لا يستطيع أن يهمل معرفة مصيره. وليس صحيحاً أن اسبينوزا كان يحمل مثلثاً في رأسه. فهو قد ثار على تفاهة الحياة اليومية وانطلق في البحث عن خير حقيقي يولد في نفسه الفرح الدائم. وهو حين سمى كتابه الفلسفي بالأخلاق كان يؤمن بأن هناك علاقة قوية بين وحدة الجوهر وأساس الحياة الاخلاقية. أما هيجل فقد كتب يقول: إن الفلسفة التي تستحق فعلاً هذا الاسم هي التي تستطيع أن تجيب على سؤالنا: ما معنى أن نتقرب من الله؟ وبرجسون، على رغم مهارته في هدم المشكلات الفلسفية المقلقة، يعترف بأن الفلسفة، إذا لم تستطع أن تقول شيئاً عن أخطر الاسئلة التي تطرحها الانسانية، فإنها لا تستحق تعب ساعة واحدة. والفلسفة المعاصرة التي تعيش على القلق والتمزق تحاول أن تثبت نظرها إلى الهاوية وأن تبحث في الوقت نفسه عن معنى جديد للحياة. فألبير كامو يعلن أنه لا توجد إلا مشكلة فلسفية واحدة، مشكلة جادة حقاً، هي مشكلة الانتحار. فإذا أجبنا عن السؤال: هل تستحق الحياة أن تعاش أم لا تستحق؟ فقد أجبنا عن المشكلة الرئيسية في الفلسفة.

الحقيقة الفلسفية إذن تتميز بخطورة مضمونها الروحي. قد يقال إنها تقترب بذلك من بعض الحقائق الايمانية. والواقع أن القضية الايمانية تعبر في كثير من الاحيان عن جواب لمشكلة فلسفية. وبما أن صاحب القضية الايمانية ينظر إليها على أنها صادقة مبرهنة كما أسلفنا، فهو يجد فيها حلاً صحيحاً لمشكلة فلسفية. ولا أهمية في رأينا للاختلاف بين الفلسفة والايمان في طريقة الوصول إلى الحقيقة.

فالفيلسوف الذي تقض مضاجعه قضية مصيره بعد موته لا يستطيع أن يشترط في الجواب على سؤاله أن ينهج نهجاً معيناً أو أن يلجأ إلى برهان مباشر. فإذا وجد جواب سؤاله في قضية ايمانية يعدها صادقة مبرهنة فقد وجد ضالته. إن سؤاله الفلسفي الحقيقي هو: هل النفس خالدة؟ وليس أبداً: هل يستطيع العقل أن يثبت مباشرة خلود النفس؟ وينتج عن ذلك أن الفلسفة الحية عند من يؤمن دينياً بخلود النفس إنما هي إيمانه ذاته، ضمن الحدود التي يجيب فيها الايمان على أسئلته الفلسفية. وهذا ما نلاحظه في واقع الأمر عند المؤمنين بالحقائق الدينية، سواء أكانوا من الفلاسفة أو لم يكونوا. ونعتقد أن هذه النظرة تستطيع أن تحل الإشكال الضخم الذي اثير في اوروبا منذ ربع قرن حول معنى الفلسفة الدينية من أمثال برهيه وبرنشفيك، يفصلون بين المجالين وينظرون إلى عبارة الفلسفة المسيحية مثلاً كما ينظرون إلى عبارة الهندسة المسيحية. أما الذين يقبلون هذه الفلسفة من أمثال جلسون وبلوندل فإنهم يفصلون أيضاً بين الدين والفلسفة ولكنهم إما أن يقولوا مع جلسون بأن المسيحية قد أثارت أمام الفكر الفلسفي مشكلات جديدة عليه كمشكلة اللانهاية والخلق بحيث تستحق الفلسفة التي تجيب على هذه المشكلات إجابة عقلية محضة اسم الفلسفة المسيحية وإما أن يقولوا مع بلوندل بأن الفلسفة المسيحية هي الفلسفة العقلية المحضة التي تنتهي خطواتها عند فجوة لا تملؤها غير المسيحية. ونعتقد أن هذه الحلول المختلفة تنطلق من ربط الفلسفة بمنهج معين وتنتهي إلى الفصل بين نوعين من الحقائق. ولكننا نرى وفق ما قدمناه أن الحقيقة الفلسفية هي التي يعيشها فعلاً صاحبها، وهي التي تغذي واقعه الروحي. فجلسون مثلاً فيلسوف تومائي ومؤمن كاثوليكي؛ وهو يرى أن الفلسفة لا تستطيع إثبات الخلق، كما يفهمه الدين، إثباتاً عقلياً ويؤمن في الوقت نفسه، بوصفه مسيحياً، بأن الخلق حقيقة مطلقة. فهو إذن لا يقف حيث تقف فلسفته العقلية وإنما يتجاوزها إلى إيمان غريب عنها. إنه إما أن يحيا حياة روحية مزدوجة وإما أن يبطل الطابع الجدّي للفلسفة. لذلك نستطيع أن نخلص، بناء على مفهومنا لوحدة الحقيقة وتعادل الأدلة إلى أن الفلسفة الجادة الدينية التي لاتعبث هي الفلسفة المرتكزة على الايمان الديني، أي هي الدين نفسه وقد أصبح عند صاحبه نظرة حية في الوجود. ويكفي أن يقرر المؤمن حقائقه دون خجل كاذب ودون احساس بالنقص حتى يستطيع ادماجها ضمن مذهبه الفلسفي الشامل. وكل ما يطلب منه أن يكون واثقاً من صدق أحكامه الايمانية وصحة أدلتها الخاصة.

* * *

الحقيقة الفلسفية إذن هي تلك التي يعيشها الفيلسوف ويعيش لأجلها لا تلك التي يعيش منها ويقتات، ثم يتجاوزها في السر. إنها حقيقة شخص معين يختار مشكلاته اختياراً حراً وينطلق في البحث عن حلول لها مستنداً إلى جميع الوسائل التي يملكها، حتى إذا تراءى له الحق أقرَّ به واستكان إليه دون أن يكف عن الانفتاح إلى كل ما يزيده دقة وغنى وعمقاً.

لقد عاش الفلاسفة الصادقون فلسفاتهم وطوروها وفق الهامات العقل والتجربة والضمير. فما على الفرد منا إذن إلا أن يبني حياته الروحية بناء متصلاً متجدداً. وإذا صح ما قدمناه من تحليل أولي بسيط لفعل التوكيد عامة وفعل التوكيد الفلسفي بصورة خاصة فهو يجنبنا طريق الريبية الرخوة وطريق التعصب المغلق في وقت واحد. إنه يجنبنا طريق الريبية لأن الريبية تتولد من فقدان الشعور الداخلي بالحقيقة.

فصاحبها يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلة كلها أو صادقة كلها؛ والرأيان سواء. فالقول إنها باطلة كلها يرتكز في الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولة للبحث عنها في متاهات الآراء والأقوال. فالريبي هنا يرفض الحكمين المتناقضين في موضوع واحد لأنه لم يستطع ان يجد في نفسه صدق أحدهما. إنه بدلاً من أن يتجه إلى المشكلة بالذات من أجل أن يجد لها حلاً يرتضيه تجرفه تناقضات الحياة بعيداً عن طريق الحق. أما القول إنها صادقة كلها، بمعنى أن كل فرد محق في أن يجعل نفسه مقياساً للحقيقة، فهو قول يهدم معنى الحقيقة نفسه. ولا خلاص للانسان من كل ذلك في مجابهة المشكلات مجابهة مباشرة ودفع العقل في اكتشاف حلولها. وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متاهات أو أثقال إلى أدوات تساعده على بلوغ الحقيقة. فإذا ما تحقق له ذلك قبض على المقياس الذي يسمح له بالحكم على الآراء المتضاربة. فالحقبقة التي ينتهي إليها هي إذن وحدها التي تنقذه من التشتت والغرق الضياع. وعند ذلك يتجاوز الريبية إلى إيمان بحقيقة يملكها وتملكه.

ولكن تجاوز الريبية هذا لايمكن أن يقذف به إلى الطرف الآخر، طرف التعصب المغلق. ذلك أن المتعصب ليس هو من يتمسك بالحقيقة التي تملأ أفقه وإنما هو من يريد أن يفرض حقيقته فرضاً على غيره. إنه في أغلب الأحيان ذلك الذي لم يعان تجربة الكشف الحر عن الحقيقة. لهذا يستبد به منطق القسر والجمود والعطالة. أما المؤمن الصادق بالحقيقة، العارف بأسرار اكتشافها ونموها داخل ذاته، فهو بالضرورة منفتح على أفكار الناس وتجاربهم، مؤمن بإمكان الالتقاء بهم على صعيد مرتفع. لا شك أنه غير مستعد للتفريط بحقائقه والتنازل عنها باسم التسامح الكاذب فهو يفرق بين المساومة والتسامح الحق. المساومة بالحقيقة خيانه لها. أما التسامح مع الآخرين فهو تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الانسان وحقه في التفكير. إن المؤمن الصادق بالحقيقة يحترم كل باحث صادق عن الحقيقة. فهو لا يسمح لنفسه بأن يقسر الآخرين على الايمان بحقيقته لأنه يختزن طاقته الهجومية لهدم كل ما من شأنه أن يسلب الانسان كرامته ويفقده شرف الوجود الحر.

الحقيقة الفلسفية إذن لا تنفصل عن القيمة، والقيمة لا تترسخ في النفس إلا بالحرية. فإذا آمنا بالحقيقة والقيمة والحرية فقد ملكنا الطريق إلى تحقيق الانسان.

بديع الكسم

١٩٦١/٥/٨

المصدر: جامعة دمشق ـ المحاضرات العامة ـ خلال العام الجامعي ١٩٦٠ ـ ١٩٦١

مطبعة جامعة دمشق

الحقيقة..
بين العلم والفلسفة
للدكتور: كامل عياد

إننا نعيش في عصر العلم، وقد أصبح العلم في زماننا أكبر قوة توجه العالم. وعلى الرغم من أن العلم بالمعنى الحديث والصحيح لم يبدأ إلا منذ حوالي ثلاثمائة سنة فقد قطع في هذه المدة القصيرة نسبياً، أشواطاً بعيدة في طريق التقدم وتوصل إلى كثير من الاكتشافات والاختراعات التي لم يكن أحد ليحلم بها من قبل. وبعد أن سيطر العلم أخيراً على الطاقة الذرية وانتقل إلى الفضاء بات من الصعب علينا أن نتصور الامكانيات غير المتناهية التي تنتظرنا في المستقبل القريب.

ولكن بينما أخذ عامة الناس يعتمدون على العلم في جميع الامور ويؤمنون بمبادئه ويثقون بنتائجه نلاحظ بكثير من الدهشة، أن عدداً كبيراً من المثقفين ورجال الفكر ينتقدونه ويهاجمونه. فبعضهم يتهم العلم بأنه يجهز الانسان بأفظع وسائل الفتك والتدمير. ويشكو آخرون من أن انتشار العلم لم يؤد إلى اصلاح الاخلاق وإزالة الفساد. ويدعي بأن العلم، رغم تقدمه، قد عجز عن حل المشاكل التي مازال الناس منذ القديم يتطلعون إلى معرفتها مثل أصل الكون ونهايته وطبيعة المادة ومنشأ الحياة وخلود الروح.

يرى هؤلاء جميعاً أن المعرفة العلمية لا تتعدى الظواهر الخارجية الخداعة والحوادث الجزئية المتقلبة. وأنها لذلك قاصرة عن إدراك الحقيقة. وهم يعتقدون أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع الكشف عن الحقيقة المطلقة، الأبدية.

فهل نتوصل إلى الحقيقة عن طريق العلم أم الفلسفة؟

كان افلاطون يقول: «الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء» ـ وعرف آرسطو الفلسفة بأنها «العلم بالاسباب القصوى أو هي علم الموجود بما هو موجود». ويتفق معه ابن سينا اذ يجعل موضوع الفلسفة «البحث في الموجود المطلق».

وكان المفكرون القدماء يعتبرون الفلسفة أرقى من المعرفة العلمية ويدعون أنها تحتاج إلى ملكات عقلية سامية وانه لا يمكن ادراك الحقيقة ومعرفة جوهر الاشياء إلا بواسطة الهام أو حدس عقلي خاص. والفلسفة في رأي هؤلاء تمتاز على المعرفة العلمية بأنها أكثر وحدة وعموماً. فهي تسعى إلى الاحاطة بكل شيء في نظرة واحدة وتبتغي الوصول إلى الحقائق العميقة، المطلقة، الأبدية. إن الفلسفة لا تتوخى

البحث في الضوء والصوت والحرارة والكهرباء مثلاً، بل تريد أن تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة والحياة والعقل والروح. فغاية الفلسفة هي معرفة أعم المبادىء التي تسيطر على الكون.

وللوصول إلى المبادئ الكلية والحقائق المطلقة لم يكن من الجائز في نظر الفلاسفة القدماء أن نعتمد على التجربة والمشاهدة، لأن الإدراك الحسي يخطئ، بل يصعب عليه أحياناً التمييز بين الواقع والوهم.

كانت الفلسفة تستند إلى التأمل والنظر العقلي المحض. وقد حاولت أن تستنبط القوانين العامة التي تسيطر على جميع الحوادث عن طريق الكشف الباطني والاطلاع المباشر.

وظلت الفلسفة منذ نشأتها عند اليونانيين حتى الوقت الحاضر تبحث في الأسباب القصوى والمبادئ الأولى وتسعى إلى معرفة أصل الوجود وغايته وتحاول إدراك حقيقة الكون. ولكن لابد من الاعتراف بأن هذه الجهود بقيت عقيمة. فقد تعددت مذاهب الفلاسفة واحتدم النقاش والجدل بين آرائهم المتضاربة دون أن يتوصلوا إلى أي حقائق يقينية يتفق عليها الجميع. وهذا ما دفع المفكرين الحديثين من (ديكارت) إلى (كانت) ثم (كونت) إلى البحث في المعرفة نفسها فتساءلوا: هل يستطيع العقل البشري أن يدرك حقائق الأشياء؟

ويمكن القول بأن الأبحاث في هذا الموضوع قد انتهت إلى إبطال فلسفة ما بعد الطبيعة النظرية ـ التأملية أو على الأقل إلى إثارة الشكوك في إمكان الوصول إلى الحقيقة عن هذه الطريق. وإذا رأينا الكثيرين من المفكرين مازالوا يتمسكون بالفلسفة التأملية ـ النظرية فذلك لاعتقادهم بأن هذه الفلسفة ضرورية للدفاع عن العقائد الغيبية والتعاليم الأخلاقية المتوارثة. وهم إنما يهاجمون العلم الحديث لظنهم بأنه من المستحيل التوفيق بين نتائج البحث العلمي، وبين القيم السامية التي يؤمنون بها.

على أننا لا ننكر أن الفلسفة القديمة التي كانت تشمل كل العلوم قد ساعدت على تقدم المعرفة وتطور الفكر. ولا شك في أنه كان لها فضل كبير في توجيه الأنظار إلى معالجة كثير من المشاكل وإيجاد الحلول العلمية لها.

إن الحقائق التي نعتمد عليها اليوم في تفكيرنا وفي أعمالنا لم تكن سوى نتيجة البحث العلمي. وتمتاز المعرفة العلمية بأنها تقتصر على دراسة ظواهر الطبيعة وحوادثها وأعمال البشر وعلاقاتهم التي يمكن استخدام المشاهدة والتجربة لاكتشاف قوانينها. والعلم يعترف بأن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك شيئاً إلا عن طريق الحواس. لذلك فكل ما يقع وراء الحس والعقل لا يمكن للعلم أن يبحث فيه وأن يعرف عنه شيئاً. إن العلم يبين لنا مثلاً كيف تحدث الأحلام وما هي العوامل التي تؤثر فيها ويصف لنا مظاهرها ويقول لنا إنها أحلام وليست حقائق. والتبعة لا تقع على العلم وإنما علينا نحن أنفسنا إذا اعتقدنا رغم ذلك ان الأحلام حقائق. ثم أن العلم يسعى إلى الكشف عن قوانين الطبيعة. وبذلك يساعدنا على السيطرة على قواها. ونحن نستطيع أن نستخدم هذه السيطرة للخير أو الشر كيفما نشاء. فقد كشف لنا العلم مثلاً عن الطاقة الذرية ومهد لنا السبيل إلى تفجيرها. ومن الممكن ان نستخدم هذه الطاقة لخير البشرية ورفاهيتها لو أردنا. وهذا بالفعل ما يدعو إليه العلم الصحيح. وليس الذنب ذنب العلم إذا نحن فهمناه على غير حقيقته وأسأنا استعماله.

مهمة العلم هي أن يصف لنا الواقع ويبين لنا الأسباب والنتائج. وهو قد يذكر لنا ما اصطلح الناس على وصفه بالخير أو الشر ولكنه لا يقول لنا: افعلوا ذاك ولا تفعلوا هذا. لأن سلوكنا، كما تبين من البحث العلمي، لا يتبع مجرد تمييزنا للخير من الشر، بل يخضع لعوامل أخرى كثيرة كالعادة والبيئة الاجتماعية وقوة الإرادة وعمق العاطفة.

إن المعرفة العلمية هي التي تبين لنا حقيقة الأشياء والحوادث في الكون وتكشف لنا عن قوانين الطبيعة والمجتمع. بهذه المعرفة نتحرر من المخاوف التي يشعر بها الإنسان الابتدائي تجاه حوادث الطبيعة. كذلك نتوصل بهذه المعرفة إلى السيطرة على الطبيعة واستخدام قواها لأغراضنا. ولاشك في أن هذا التحرر وهذه السيطرة مما يجعل الانسان يشعر بكرامته..

يبدو لنا الكون، لأول وهلة، غامضاً، معقداً، متناقضاً. ولكن العلم يساعدنا على أن نفهم هذا الكون ونعرف الأسباب والنتائج وندرك الارتباط بين الحوادث وتتكون لدينا مجموعة من الأفكار المتسلسلة، الواضحة عن نظام العالم وقوانينه.

وليس من الضروري ان تكون القوانين التي يكتشفها العلم مطلقة وأبدية، بل يكفي أن تتضمن أقصى ما يمكن من الحقيقة النسبية. ولا ننس ان البحث العلمي صراع لا ينتهي بين الانسان والطبيعة. فكلما ازداد الانسان معرفة بقوانين الطبيعة ازدادت سيطرته عليها. وبالمقابل كلما ازدادت سيطرته على الطبيعة ازداد معرفة بقوانينها وتوصل إلى حقائق جديدة. وهكذا تبقى الحقيقة التي يبلغها الانسان في كل مرحلة من مراحل التطور العلمي حقيقة نسبية بالضرورة، أي حقيقة جزئية ناقصة وعرضة للتصحيح والتعديل. ولو توصل الانسان إلى معرفة الحقيقة المطلقة النهائية لما احتاج بعد ذلك إلى الدرس والبحث. وفي ذلك جمود الفكر وموته.

هكذا نرى أن الحقائق الجزئية، النسبية التي يقدمها لنا العلم كفيلة بتطمين حاجتنا إلى المعرفة وكان من الممكن أن نكتفي بها ونطمئن إليها.

ولكن يبدو أن الفكر البشري لم ولن ينقطع أبداً عن طرح اسئلة تتعدى حدود العلم الوضعي. فقد لاحظ الناس على أنفسهم مثلاً أن ظاهرهم لا ينطبق دوماً على باطنهم وأدركوا بذلك أن الظواهر كثيراً ما تخدع. فكان من الطبيعي أن يتساءلوا: هل الأمر في الكون يختلف عن ذلك؟ وهل هناك وراء ظواهر الطبيعة حقيقة خفية؟ ثم ألا تكمن وراء الحوادث النفسية التي تجري في الشعور قوة نسميها الروح؟ فمن أين جاءت هذه الروح، وما هي طبيعتها وما هو مصيرها؟

كذلك لا يستطيع الانسان أن يمنع نفسه عن البحث في المعرفة نفسها. فهو لابد أن يتساءل: كيف نتوصل إلى المعرفة؟ وما هي الوسائل التي تساعدنا على ذلك. هل يحق لنا أن نثق بحواسنا وعقلنا؟ وهل يستطيع العقل ان يدرك الحقيقة؟ وما هي الحقيقة؟ وهل يمكن الوصول إلى حقائق مطلقة أم ينبغي الاكتفاء بحقائق نسبية؟ وما هي الطرائق التي يتبعها البحث العلمي وما قيمتها؟

ثم ان الفكر البشري يميل بطبيعته إلى النظرة الموحدة وإلى الربط بين الحقائق التي تتوصل إليها العلوم المختلفة وتنسيقها.

وأخيراً يريد الانسان أن يعرف ماذا يجب عليه أن يعمل وما هي القيم الاخلاقية التي ينبغي ان يتمسك بها في سلوكه وفي علاقاته مع غيره من البشر. والعلم لا يتولى هذه المهمة، فهو، كما قيل، إنما يصدر أحكام وجود ولا يصدر أحكام قيم، أي يبين لنا ما هو واقع ولا يتعرض إلى ما يجب أن يكون.

يتبين من ذلك أن هناك مسائل عديدة لا تبحث فيها العلوم المختلفة ولا يستطيع العلم أن يجد لها حلولاً مثل نقد المعرفة وطرائق البحث ووحدة العلوم والقيم الاخلاقية.

هذه المسائل هي التي تؤلف موضوع الفلسفة. وهي ضرورية ولا يمكن أن يؤدي تقدم العلم إلى الاستغناء عنها. ولكن هذه الفلسفة لن يكتب لها النجاح إلا إذا أصبحت فلسفة علمية تستند إلى نتائج البحث العلمي. وهذا يقتضي أن تتخلى عن محاولى تعليل الكون بالطريقة العقلية ـ التأملية المحضة وأن تترك ذلك إلى العلوم المختلفة ثم تسعى إلى تنسيق نتائج الابحاث العلمية وإلى وضع فرضيات ونظريات بالاستناد إلى هذه النتائج. مثل هذه الفرضيات والنظريات يمكن أن تفيد البحث العلمي وتساعد على تقدم المعرفة.

ولابد للفلسفة العلمية من الاعتراف بأنه لا سبيل إلى معرفة الحقائق المطلقة، الأبدية. إن من واجبها أن تكون انتقادية تتولى تحليل الفكر البشري وتسعى إلى الوصول إلى أحكام برهانية، موثوقة لا تختلف عن الحقائق العلمية..

كامل عياد

المصدر: مجلة المعرفة ـ دمشق ـ العدد الرابع ـ حزيران ١٩٦٢

- ١٤ -

الابداع الفلسفي

للدكتور عادل العوا

يشعر الفيلسوف حيال المعطيات المتناقضة بضيق شديد، وقل «سعيد» يحفزه على البحث عن حل أو مخرج أو تفسير أو تأويل، فيبدع حيث «يتفلسف» و«يتفلسف» بابداع ما يطمئن إليه عقله إزاء هذه المتناقضات الراهنة، ويمضي في حدسه المبدع قدماً وإن قاد تسلسل الابداع الفلسفي إلى طرح مشكلات جديدة، وإثارة متناقضات أو مفارقات طريفة أخرى.

والمثقفون عامة يعلمون أن للفلسفة وظيفة رئيسية، واثراً عظيماً لا يقتصر مداه على مجال التأمل المحض، والمعرفة للمعرفة، ولا على تفاعل المفاهيم لخلق أفكار يؤيد بعضها بعضاً، أو ينفي بعضها بعضاً، أو يناقش بعضها بعضاً. بل أن أثر الفلسفة يمتد حتى يشمل حياة اولئك الذين يسعون ــ بقلق ــ إلى فهم كيانهم الخاص وسط ألغاز الكون المثيرة وأسراره وهذا الفهم الفلسفي ـ بحد ذاته ـ ابداع، ودعوة إلى الابداع. فهل يمكن ان نضع الابداع الفلسفي على قدم المساواة مع سائر ضروب الابداع والابتكار، أم أنه يتميز عن هذه الانواع بسمات خاصة ينفرد بها؟ أم تراه يشترك وضروب الابداع والتجديد في بعض النقاط، ويختلف عنها بنقاط أخرى.

من الجلي أن العقول التي تشغف بالوقوف عند الفوارق الدقيقة والعميقة ترجح جانب الانصراف عن الفلسفة بسائق صعابها و«تجريدها» وتقبل على اثار الفن والادب والشعر والقصة أو النحت أو الموسيقى، وتتخذ أساليب «الفن» وسائل ادراك الحقائق النفسية بل الفلسفية أيضاً، والحق أن الذين يدركون المعاني الدقيقة عن طريق الاشكال الفنية والادبية، وهي أشكال مشخصة إلى حد كبير أو صغير، إنما يثبتون بان مزاجهم عاجز عن الاحاطة دفعة واحدة بتركيب فلسفي هو دائماً تركيب جاف إلى حد كبير أو صغير، تركيب «مجرد» تتسم به عملية «التفلسف» على الرغم من محاولات الفلاسفة الذين يجنحون إلى حذف هذا (التجريد) لبلوغ الواقع المشخص بأسره، الواقع بالمعنى التام.

غير ان جهودهم «الطيبة» تذهب سدى، في مستوى الاطلاق، لأن من شأن كل تأمل يجاوز الاشياء الحسية أن يتصف بصفة أو أكثر من صفات «المجرد»، سواء رضينا بذلك أم لم نرض. فإذا قيل ان «التجريد» في الفلسفة يفصل الابداع الفلسفي عن الابداع الفني، ويميز احدهما عن الآخر تمييز تباين واختراق، أجبنا أن الفن ذاته لا يخلو تاماً من التجريد حينما ينبع من وجدان أكابر الرواد. والثابت في

الأمر أن الفلسفة والفن كليهما يستندان، في مستوى الابداع والابتكـار، إلى الحـدس الفلسـفي أو الحـدس الفني، فإذا حذفنا الحدس، وهو ينبوع الفاعلية والحس، فقدت الفلسفة وفقد الفـن معـاً، وضـاع أثرهمـا وتأثيرهما. وبذا يتضح أن الفلسفة تبدع الفن بالانطلاق من الحدس، أو الرؤيا التي تنبجـس مـن النفـس، وتتفجر في الوجدان من عمل لا شعوري طويل أو قصير. غـير أن الفـارق الرئيسـي بـين ابـداع الفيلسـوف وابداع الفنان إنما يمثل في طبيعة حدس الفيلسوف وحدس الفنان: الفيلسوف يطمح إلى ان يحيـط بواقـع الكون بأسره، والفنان يكتفي بظاهر الكون، وقشرة الواقع، أو صورة الوجود.

ما هو إذن الابداع الفلسفي؟ ما قوامه وما سماته؟ وهل نجد هذا الابداع لدى الفلاسفة جميعاً، أم أنه خاص بطائفة قليلة منهم؟ ثم ما هي حقيقة الابداع الفلسـفي في «ذاتـه»؟ هـل هـو اخـتراع أم تركيـب أم ابتكار؟ بل ما هي العناصر التي تسود عملية الابداع هذه في معظم الاحوال؟

أجل أن الفيلسوف الحقيقي، الفيلسوف العظيم، كبريت احمر، وعصفـور نـادر، ونـور بهـي يتـلألأ ضوؤه في صبح المدينة، فيكون نبراس العقل بين معاصريه. وإذا عاش في وقت لاحق اجتمعـت فيـه زبـدة الثقافة الانسانية، ولكنه يضيف إليها من لدنه شيئاً جديـداً ذا قيمـة عظمـى: يضيـف ابداعـه الفلسـفي الاصيل، واسهامه الشخصي المرموق. ومن شأن هذا الابـداع الفـردي الاصيـل أنـه يخطـو خطـوة جديـدة بتراث الانسانية الروحي، ويمضي في طريق التقدم الذي سارت البشرية فيه عبر العصـور والقـرون. وهـذا الابداع الفلسفي الاصيل ينفرد بتأثير استثنائي عميق كلما تعمق البحث عن المصير الانساني وشق الطريـق إلى الغرض الذي يدعو إلى تحقيقه، والاتجاه الذي يدل على ضرورة اتباعه والسـير في دربـه الطويـل. ولا نكران أن العالم، والفنان، يبذلان جهدهما في هذا المضمار نفسه ويشرئبان إلى الاسهام الشخصي في تطوير البشرية والسير بها نحو المزيد مـن النتـائج الروحيـة السـامية. غـير أن تأثـير العـالم والفنـان في توجيـه الأفكار، وتسيير الاعمال، يظل أدنى من تأثير الفيلسوف الاصيل. ولسنا نرتاب من أن قيمة الآثار الفنية أو الأدبية أو العلمية ذات الاهمية الحاسمة في ميدان الحقيقة وطلب الحقيقة، ومضمار التقـدم، والدعـوة إليه ولكن مؤلفي هذه الآثار لا يسيرون في هذا السبيل من حيث هم أدبـاء أو فنـانون أو علمـاء، بـل مـن حيث أنهم يمسون في جملة الفلاسفة، أو المترسمين خطى الفلسفة بالمعنى الدقيق. فالباحثون «الروحيون» من علماء وفنانين وأدباء وشعراء ومصورين ونحاتين يسهمون في بناء صرح المدنية لبنة لنبـة، ولكـن فهـم هذا البناء، وتحديد دلالته «الذاتية»، وقيمته المثالية، كل ذلك يظل وقفاً على الفيلسـوف الاصيـل الـذي يقدر على اظهار الوجه الحقيقي للانسانية، ويهيىء هو ذاته السبيل لاثبـات الادب والفن والعلم علـى صعيد حقيقة الانسان.

الفنان والاديب والعالم والفيلسـوف، كـل اولئـك واضرابهـم يلتقـون في التطلـع إلى شـيء واحـد، هـو الواقع. ولكن العلماء يتخيلون الواقع على ضوء «الحقيقة» العلمية؛ والفنانون والادباء يتخيلون هذا الواقع على قبس الاشكال التعبيرية والصور التشكيلية؛ وينفرد الفيلسـوف في تطلبـه إلى هـذا الواقـع علـى ضـوء تجربته الخاصة في حدود الطماح إلى إدراكه إدراكاً «حقيقياً» محضاً، إدراكاً «إنسانياً» صرفاً. ان الحـدس والاكتشاف يعتمدان لدى فئة الفنانين مثلاً على ارهاف الحس وخصب التخيل، فيبدو الحـس والخيـال أكثر مواءمة، وأعظم قدرة على إدراك الواقع الشـخصي، كـل الواقـع. ولكـن الفلاسـفة يجـانبون جـانب

التزيين في الادراك وفي الابداع، ويسعون إلى الاحاطة بالواقع بأسره عن كثب من غير تزيين ولا تخيل، بل على وجه أكثر جفافاً، وأعظم قسوة؛ وهم يتحرون بـ«تفلسفهم» فهم الواقع وفهم وجودهم في الواقع معاً. وهذا الفهم يعتمد التفسير بأفكار غنية لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً كما هي الحال في الفن؛ بل أن الافكار التي يبدعها الفيلسوف إنما يبدعها بعد رؤية قصوى، أو حدس أصيل. وهذا الحدس أو الرؤية المبدعة نتاج ادراك البصيرة لبعد الواقع العميق؛ أو هو نظرة شاملة تطابق الكون مطابقة معرفة وفهم وتقويم.

أجل إننا جميعاً نرى الكون. ولكننا لا نفسره كلنا تفسيراً «حقيقياً» أما الفيلسوف الاصيل فإنه ينفرد برؤية قصوى، أو حدس أصيل، يفوز به عبر تأملاته المركزة، فيبلغ واقع الأشياء العميق، ويحقق بذلك جوهر الابداع الصحيح؛ ويبدو أن سائر ما بقي بعد هذا الحدس (كسعة الاطلاع، أو الثقافة، أو العلم، أو التعبير) أمر ثانوي بالقياس إليه. والفيلسوف إما أن يكون مبدعاً حقاً حين يحس، ويفهم، ويكتشف الجانب الاساسي، والقيمة العظمى، والعنصر الرئيسي في الكائن، أو في الكون؛ وإما أن يكون صانع أفكار ينحت نظريات عشوائية تظل في أحيان كثيرة نظريات يجافيها الوضوح والصواب. إن الحقيقة التي يكتشفها، ويقومها، ويفهمها فيلسوف عظيم مثل (افلاطون) أو (ابن سينا) أو (سبينوزا) أو (ابن رشد) أو (ديكارت) أو (ابن طفيل) هي حقيقة سرمدية لأنها ثمرة تجربة أصيلة، ومعاناة شخصية عميقة بالوجود، وبفهم الوجود.

وإذا تساءلنا عن اثر القدامى على المحدثين في ميدان الفلسفة وجدنا ان الفيلسوف اللاحق يحفظ في كيانه الذهني انطباعاً عميقاً إلى حد يكبر أو يصغر عن اطلاعه على آثار الفلاسفة الغابرين. وسواء اعترف الفيلسوف اللاحق بذلك أم أنكره، فإن أصالة المبدع الأصيل لا تفقد شيئاً من قيمتها الصحيحة، ووزنها الدقيق، بل تظل في هذه الاحوال كافة تأويلاً جديداً، وابتكاراً طريفاً، وان جاز في أكثر من مرة ان يكتشف النقاد والمدققون بذور الفكرة الجديدة وكأنها غافية أو مضمرة كالامكانات الكامنة في آثار الفلاسفة السالفين. ذلك أن التأويل، في مجال الابداع الفلسفي، هو الذي يختلف اختلافاً عظيماً لدى الفلاسفة المبدعين. نعم أن فيلسوفاً أصيلاً، مهما سمت أصالته يخضع لتأثير المفكرين الاصيلين الذين تقدموه. ولكن تأثير القدامى على المحدثين لا ينجب سوى العقم إذا لم يكن الفيلسوف الجديد حائزا على المؤهلات الضرورية التي تمكنه من اكتشاف حدسه الاصيل وعثوره على هذه الرؤية «السعيدة» من بعد قلق واضطراب، وجهد ومعاناة، رؤية الواقع أو تأويله التأويل المبدع الطريف. إن هذا التأثير باب الهام مفتوح، وهو يفترض انتقالاً يتم بين سجية وسجية. وينم عن قرابة مزاج وجاذبية وثقافة وتفاعل فكري بين خلف وسلف؛ وهذه الصلات الروحية بين المبدعين، صلات الذرى في عالم الموصول.

ويقول آخر، الابداع الفلسفي تأويل جديد أصيل، أو هو فتح المفاهيم، فتح «المروحة» واستيلاد المعاني من أرحام العقول. ومن البين أن المفهوم، أي مفهوم، هو علاقة متحولة بين قطبي وحدة وكثرة. وأن مضمونه يستجيب لمعنى سحبه باتجاه هذين القطبين. فإذا سحب المفهوم باتجاه وحدته انتحى في منحى ضغطه واغلاقه و«سكه» كما تُسكُّ الدراهم والنقود. أما إذا سحب باتجاه الكثرة المتميزة بزيادة الثروة والتنوع، الفيناه يتجه شطر أفق لا نهائي، أفق «المروحة»: أي وجدناه ينفتح ويتسع. ومن شأن

المسعى العقلي، كـل مسـعى أن ينتهـي أمـا إلى سبل مسـدودة مغلقـة بحسـب بعـض الاتجاهـات الـتي يلتزمها، وإما أن ينتهي بحسب اتجاهات أخرى إلى تغيير منحاه السابق والسير في طريق جديـدة وكأنـه قطار ينقل من السير على خط أول محدود إلى السـير علـى خـط آخـر.. وان حصيلـة التصـور في المسـعى الاول، المسعى المغلق النهاية، هو وصول الفكر إلى معنى الشيء، أو الهوية الثابتة، وإذ ذاك يغدو المفهوم وكأنه «شيء» أو «قسيمة» تتبادلها العقول كما تتبادل الايدي النقود.. أما في المسـعى الآخـر فـإن التصـور يغدو تخصيصاً لا نهائياً، يغدو تنوعاً لا نهاية له، واستيلاد الشعور بوصف الشعور..

إن الفلسفة وصف الشعور بعمل الشعور. وهي تتناول الواصف والموصوف وعلاقتهما، وما يكتنف هذه العلاقة، وما ينشأ عنها، وما تصير هي إليه. وان الابداع الفلسفي تمرد يضيق ذرعاً بكل تحديد. شـرطه هو شرط تحرير وصف الشعور من إساره، وانقاذه من كل اتجاه نحو التطـابق بالهويـة والاغـلاق، لتفتـح أمامه دروب التجديد والابتكار. وان النشاط الفلسفي لا يستيقظ وينطلق إلا أمام العائق، أي عنـد الشـعور بالعائق الذي يصدم الشعور. ويثير القلق فيعمد المرء إلى فهم المشكلة بالفكرة، ويسـعى إلى حلهـا بـالابداع والابتكار. وهذا الفهم والابداع يمثلان قطبي الفاعلية الانسانية في أتم أشكالها، وأكمل صورها. فبالفهم ــ أي بالثقافة ـ يعي المرء حقيقة الوضع ويدرك صيغة المطلب. وبالابداع يحقق رد الفعل حيال هذا الوضع، ويكشف عن الحل الذي يرضي ذاك المطلب، ويلبي رغبة التقدير أو التقويم.

إن الفيلسوف المبدع الاصيل يتخذ «الثقافة» ثقافة الفهم الشـامل الكلـي، يتخذهـا منطلقـاً، ولكنـه لا يرضى بها، ولا يقف عندها، ولا يكتفي بها في آخر الشوط، وخاتمة المطاف. ذلك أن حركـة «الفلسـفة» في ذهن الفيلسوف حوار موصول بين الفكر والعمل، حوار يبتغي تغيير ما في الانفـس والآفـاق علـى نحـو يستهدف ـ بالابداع الفلسفي ـ تجاوز «الناجز» أو «الراهـن» لادراك الوجـود، ــ ذات الوجـود ــ ولصنـع الوجود ـ باختيار الوجود.

في جميع الاحوال يتعذر أن يكون الابداع الفلسفي بدءاً مطلقاً، وأن تكون الفلسفة تجربة برج عـاجي منفرد، تجربة عزلة مجثوثة الاصول والجذور. ولابد من انطلاق الفيلسوف الاصيل مـن مشـاغل عصـره، ومناقشة المذاهب السائدة والمذاهب السابقة حتى يمتخض وعيه وفهمـه عـن حـل مبـدع لا يزيـد عـن ان يشغل حلقة بين حلقات، ويؤلف فقرة من فقرات الابداع الفلسفي الموصول عبر الاجيال والعصور.

عادل العوا

المصدر: مجلة المعرفة ـ دمشق ـ العدد الثالث ـ أيار ١٩٦٢

- ١٥ -

ما هي الفلسفة؟[*]

محمود أمين العالم

أليس من الغرابة أن نسأل هذا السؤال؟ وأن نجعل منه موضوعاً لمقال!..

أليس هو من قبيل سؤال مسيو «جوردان» المشهور عن النثر في إحدى مسرحيات «موليير»؟.

ولعلنا أن نتبين كما تبين مسيو «جوردان» أن الفلسفة ـ سواء بسواء كالنثر ـ هي حديثنا العادي الذي نتنفسه كل يوم وكل دقيقة، وأننا فلاسفة ـ دون أن ندري ـ منذ نعومة أظفارنا، ونعومة ـ أو بالأحرى خشونة ـ حضارتنا البشرية الأولى..

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نكتفي بهذا الواقع، بواقع الفلسفة في حياتنا، دون سؤال عنها؟

ما أكثر الكتب عن الفلسفة، ما أكثر الحديث عن الفلسفة، ما أكثر المدارس الفلسفية عبر التاريخ، وما أشد الخلافات والمنازعات بينها..

ورغم هذا كله، فما زلنا نحس، ونحن في النصف الثاني من القرن العشرين، بالحاح هذا السؤال عن الفلسفة؟ لماذا؟.. لعله أن يكون بدوره سؤالاً فلسفياً!

إنه في الحقيقة ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفي، سؤال من الاسئلة الأساسية للفلسفة ذاتها، سؤال لا نحقق له مجرد إجابة تعريفية وإنما نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها، ونتخذ كذلك موقفاً فلسفياً..

ولهذا فعندما أسأل عادة ما هي الفلسفة، وأجيب إجابة أرضى عنها، فإنني في الحقيقة أجيب على سؤال آخر هو: ما هي فلسفتي؟

ولهذا كذلك فما أكثر الأسئلة عن الفلسفة في تاريخ الفلسفة، وما أكثر الاجابات كذلك.

هل معنى هذا أنه لا توجد فلسفة واحدة، بل فلسفات متعددة، وأن لكل فلسفة من هذه الفلسفات تعريفاً خاصاً بها؟

قد يكون هذا صحيحاً من ناحية، ولكنه ليس صحيحاً على اطلاقه، فهناك بغير شك ما يجمع المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية المختلفة المتنازعة، في فئة عامة هي ما نسميها بالفلسفة، وفي إطار هذه الفئة العامة يتم التنوع والتوزع والاختلاف.

---

[*] الطليعة: فبراير ١٩٦٥

مرة أخرى إذن، ما هي الفلسفة؟

ولسنا في حاجة طبعاً أن نبدأ منذ بداية البداية، ولسنا في حاجة كذلك أن نجنح إلى تحليل كلمة فلسفة إلى عنصريها اليونانيين لنقول انهما يعنيان محبة الحكمة. فما نعتقد أن الاشتقاق اللفظي والتحديد اللغوي لهذه الكلمة أو لغيرها كاف لإضاءة دلالتها الحقيقية؟

كيف نحدد إذن ماهية الفلسفية؟

نحددها بدلالتها نفسها.. ولكن أي دلالة؟ فلكل تعبير بشري أكثر من دلالة: هناك دلالته النفسية، وهناك دلالته الفكرية، وهناك دلالته الاجتماعية، وهناك دلالته التاريخية. وكذلك شأن الفلسفة. فبأي هذه الدلالات نحدد ماهيتها؟

بهذه الدلالات جميعاً، فهذا هو التحديد السليم للدلالة الحقيقية لكل تعبير بشري.

عندما نسأل إذن ما هي الفلسفة، فإنما نعني هذا كله، نعني دلالتها في مختلف هذه المجالات.

أليس معنى هذا كذلك ان البحث عن ماهية الفلسفة، هو سؤال عن تاريخها في المحل الأول. ذلك لأن دلالة الفلسفة في مختلف هذه المجالات إنما تتنوع بتنوع المدارس المختلفة، وتتنوع كذلك بتنوع مراحل التاريخ المختلفة.

عندما نبحث إذن عن معنى الفلسفة، نبحث ذلك في تاريخ الفلسفة، وفي التاريخ البشري عامة.

الفلسفة جزء من رحلة التاريخ الانساني

إن التاريخ في الحقيقة معنى أساسي من معاني الفلسفة، كما أن الفلسفة كذلك معنى أساسي من معاني التاريخ!

والتاريخ ليس مجرد رحلة زمنية متجانسة، وإنما هو رحلة إرادات فردية وإرادات جماعية، رحلة مشاعر وأعمال وصراعات. وقيم ومواقف وأوضاع مادية وفكرية، ومتناقضات لا حد لتنوعها وخصوبتها، وهو نمو وتطور وحركة مطردة دائبة.

وكذلك الفلسفة. إنها جزء من هذه الرحلة، جزء من هذا التشابك العميق، والتعقيد البالغ، والحركة الزاخرة بالمتناقضات، تختلف من عصر لعصر، ومن مجتمع لمجتمع، ومن طبقة لطبقة، تختلف دا العصر الواحد، والمجتمع الواحدن وتتنوع داخل الطبقة الواحدة، وتختلف من فيلسوف إلى آخ تختلف في حياة الفيلسوف الواحد، باختلاف أوضاعه ومواقفه الاجتماعية والفكرية.

هل نقول إذن رداً على سؤال ما هي الفلسفة أن الفلسفة هي تاريخها؟. أليس معنى هذا سؤالنا السابق هذا على نحو آخر يقول: ما هو تاريخ الفلسفة؟.

والسؤال عن تاريخ الفلسفة، لا يقل إشكالاً عن السؤال عن ماهية الفلسفة، وهو كذلك سؤال في صميم الفلسفة. فتاريخ الفلسفة ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات والمذاهب الفلسفية المختلفة وتبويبها وتصنيفها، ليس مجرد سرد تفصيلي لعناصر التاريخ، وإنما هو ـ بالأحرى وبالضرورة ـ تفسير لهذا التاريخ، وإدارك لأحداثه الرئيسية ومعانيه الأساسية، وكشف عن قوانين حركته العامة. وهذا ما يمكن

أن نسميه بتأريخ الفلسفة لا مجرد تاريخها. فتأريخ الفلسفة، هو تفسير لتاريخها المتحقق، وأي نظرة إلى التاريخ، هي نظرة تأريخية، تفسيرية. فالتاريخ ليس مبذولاً مطروحاً في الطرقات والأسواق والكتب. إنما هو منهج وتناول وجهد فكري وعملي. وهو رأي وموقف. وهو بتعبير آخر فلسفة.

ولهذا كذلك سنجد أكثر من تأريخ لتاريخ الفلسفة، وكما يختلف تعريف الفلسفة باختلاف المدارس والمواقف الفلسفية، ويختلف تأريخ الفلسفة كذلك باختلاف الموقف الفلسفي من التاريخ نفسه.

وهكذا نجد نظريات متعددة في تأريخ الفلسفة عامة، أو تأريخ هذه المرحلة أو تلك، أو هذا الفيلسوف أو ذاك. ما أشد الاختلاف في تقييم الفلسفة اليونانية القديمة مثلاً بين «ييجر».. و«تيلور» و«بربيه».. و«فندلباند»، ما أبعد تفسيرات «هيجل» عن تفسيرات «رصل»، ما أشد التناقض بين «الكسندروف» و«يوسف كرم» بين «برونشفيج» و«جون لويس»، وهكذا تتعدد النظريات والتفسيرات بتعدد المذاهب الفلسفية وتعدد المواقف من التاريخ نفسه حسناً.. ما الذي انتهينا إليه؟

لقد انتهى بنا السؤال عن ماهية الفلسفة، إلى السؤال عن ماهية تاريخ الفلسفة، إلى ماهية التاريخ البشري نفسه والموقف منه. وانتهى بنا هذا كله إلى مواقف متنوعة، مختلفة من الفلسفة والتاريخ على السواء!

وهذه قضية كذلك من قضايا الفلسفة والتاريخ معاً.

أليس يعود بنا هذا إلى ما بدأنا به حديثنا، وهو تعدد المذاهب والاتجاهات الفلسفية، وأن لكل منها تعريفاً خاصاً بها؟!

ولكن هل معنى هذا أنه لا توجد سمة مشتركة بين هذه التعابير التي نسميها فلسفة والتي تختلف مدارسها ويختلف منهج تاريخها، باختلاف الموقف من التاريخ نفسه؟

هل ما نصفه بها الآن يصلح سمة مشتركة مميزة للفلسفة؟

لا.. لأنه السمة المشتركة بين مختلف ألوان التعبير البشري من أدب وفن وعلم وقانون، وتقاليد وعادات بل وأنظمة اجتماعية كذلك..

إن الفلسفة تتفق معها جميعاً في طابعها النفسي والفكري والاجتماعي والتاريخي، في اختلاف المواقف والأوضاع الاجتماعية، في أنها نابعة من واقع التجربة البشرية عبر تاريخها الطويل.

ما الذي يميز الفلسفة عنها جميعاً؟ مرة أخرى ما هي الفلسفة؟

هل نستطيع أن نقول مثلاً إن الفلسفة هي العلم الشامل؟ والواقع أنها كانت كذلك ذات يوم. فماذا يمكن أن نعد فلسفة «أرسطو» اللهم إلا العالم الشامل المعبر عن حصيلة الحضارة اليونانية القديمة. وكان إلى جانبها فلسفات أخرى، تعبر عن جوانب مختلفة من هذا العلم وتعبر عن وجهة نظر شاملة إزاء الكون والطبيعة والانسان. لعل بعضها قد اهتم بجانب الرياضة، وبعضها الآخر اهتم بالجانب الطبيعي، وبعضها بالمبادئ الانسانية للحركة وللمعرفة، وبعضها بالانسان أو بالأخلاق.. إلا أنها جميعاً كانت محاولات شتى للتعبير عن رؤيا شاملة. ولعل «أرسطو»، و«أفلاطون» من قبله ـ وان اختلفت دلالة فلسفته ـ كانا أكثر هذه المحاولات شمولاً ورحابة.

إن الفلسفة بهذا المعنى هي حصيلة الثقافة العامة للعصر، فأرسطو لم يتأمل عالم ما فـوق القمـر، ولم يعرض للمحرك الاول الذي لا يتحرك، وللمبادىء الأولى فحسب، وإنما تأمل كذلك الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والتعابير الفنية، ودرس الأرض وفحـص صخورهـا وحلـل تربتهـا واسـتنبتها كذلـك. بهـذه النظرة الشاملة للكون والطبيعة والمجتمع والانسان، كانت الفلسفة نظاماً عقلياً يفسر كل شيء ويضعـه في موضعه من النظام العام، ويصوغ له قواعده الخاصة، كمـا يكشـف عـن المبـادىء الأساسـية لهـذا النظـام العام.

وكان كل نظام عقلي يعبر كذلك عن موقف من المجتمع والعصر. وفي هذا اختلفت فلسفة «أفلاطـون» عن فلسفة «أرسطو». هل الفلسفة إذن هي العلم الشامل؟ لا نستطيع أن نقول هذا كذلـك. ذلـك لأن تلـك الصورة القديمة المجيدة للفلسفة، لم تدم، ولقد كانت تعبيراً عن مرحلة لم تكن العلوم فيها قـد نضجـت بعد وتميزت. وكـانت الفلسـفة آنـذاك تحتضـن الارهاصـات الأولى للعلـوم الرياضيـة والطبيعيـة والفلكيـة والنفسية والاجتماعيــة إلى غـير ذلـك. ثـم أخـذت العلـوم تنضـج مـن الناحيـة التجريبيـة، وتتخـذ لهـا موضوعاتها الخاصة المتميزة شيئاً فشيئاً، حتى استقلت تماماً عن الفلسفة.

ولكن لماذا استقلت العلوم، ولماذا نسمى هذا نضجاً؟ ألا يعني هذا إدانة لارتباطهـا السـابق بالفلسـفة. لقد استقلت العلوم بفضل منهجها التجريبي أساساً، بفضل وضوح موضوع محدد لها، بفضل احتياج هذا الموضوع المحدد أن يتميز عن بقية موضوعات العلم البشري، وأن تتكشف قوانينه الأساسـية، بفضـل مـا يحتاجه هذا الموضوع المحدد من جهود خاصة متميزة.

كان التأمل في موضوعات العلوم جـزءاً مـن التـأمل الفلسـفي الشـامل، ولهـذا كـان الاهتمـام بـالنظرة الشاملة وبالمبادىء العامة، يطغى على الاهتمام بالدراسة التفصيلية الخاصـة. كتـاب الطبيعـة «لأرسـطو» مثلاً هو كتاب في الفلسفة العامة للطبيعة، في المبادىء الأساسـية الأولى للطبيعـة أكـثر ممـا هـو كتـاب في دراسة الطبيعة نفسها. أما كتاب «نيوتـن» مثـلاً فإنـه علـى الرغـم مـن اسمـه الـذي ينسـب الطبيعـة إلى الفلسفة، وعلى الرغم من سيادة كثير من المبادىء الفلسفية التقدمية في بعض نتائجه وتفسـيراته وفروضـه العلمية، إلا أن الاهتمام الاساسي فيه هـو بالتجـارب التفصيليـة، وبالنتـائج الخاصـة بـالقوانين المتمـيزة للظواهر الطبيعية.

إنه ثمرة تجارب عملية، أكثر منه ثمرة استدلالات عقلية. على خلاف كتاب «أرسطو» الـذي يغلـب عليه الاستدلال العقلي، وكتاب «أرسطو» وجه للثقافة العلمية في عصـره، وكذلـك كتـاب «نيوتـن» وجـه للثقافة العلمية في عصره كذلك. واستقلال علم الطبيعة عن الفلسفة، وتميزه عو تعبـير عـن تطـور المعرفـة العلمية إذن، وعن اتساعها، وعن تجريبيتهـا، وهـو تعبـير عـن احتياجـات اجتماعيـة وحضاريـة أكـثر نضجاً.

على أن وصف العلوم بالنضج ليس تأكيداً لاستقلالها عن الفلسفة، أساساً، بقـدر مـا هـو تعبـير عـن اكتشافها القوانين الخاصة لموضوعها المتميز.. أما ارتباطها السابق بالفلسفة فكان مرحلة حتمية ونافعة في نشأة الفكر العلمي وتطوره.

ولكن، إذا كانت الفلسفة قديماً قد تحققت نظرتها الكلية الشاملة خلال احتضانها وتعبيرها عن علوم عصرها، فماذا تبقى للفلسفة بعد استقلال العلوم عنها، وما مصير العلاقة بينها وبين العلوم؟

ألسنا نستطيع بهذا أن نحدد الجوهر الباقي للفلسفة؟

الاستقلال لا يعني الانفصال:

الحقيقة أنه رغم الاستقلال والتميز بين الفلسفة والعلم، فإنهما لم ينفصلا ابداً، ولا ينبغي أن ينفصلا على الاطلاق، لمصحلة الفلسفة والعلم معاً، بل لمصلحة التقدم البشري والحقيقة الموضوعية كذلك.

إن استقلال العلوم وتميزها لا ينبغي أن يفهم باعتباره انفصالاً عن الفلسفة، أو مناقضة وعداء لها. لقد ظلت الفلسفة في مراحل استقلال العلوم تتخذ من العلوم الجديدة مادة لتأملاتها، ومصدراً لتعميماتها، وكانت الفلسفة مصدراً لكثير من الأنظمة العقلية، والمبادىء الأساسية التي صاغت العلوم على هديها نتائجها التجريبية. بل لقد ساهم كثير من الفلاسفة مساهمة فعالة في تطوير كثير من العلوم النظرية والعملية على السواء، وتنمية كثير من نتائجها الخاصة.

إن استقلال العلوم عن الفلسفة لم يعزل الفلسفة عن حقائق العلم ونتائجه الموضوعية، ولم يحرم العلم من مناهج الفكر الفلسفي، وتعميماته ومبادئه النظرية.

تجد هذا على الأقل لدى كبار الفلاسفة والعلماء على السواء. إن «ديكارت» تعبير فلسفي للعلوم السائدة في عصره، بل كان مصدر ابداع علمي خالص في مجال الرياضيات والميكانيكا، وكذلك كان «ليبنتز»، و«كانط»، و«ستيورات مل»، و«هيجل» و«ماركس» و«سبنسر». ونستطيع في القرن العشرين أن نجد أمثلة مشابهة رغم اختلاف الموقف من العلم، أو اختلاف المستوى الفكري. إن فلسفة «برجسون»، .. و«وليم جيمس».. و«ديوي».. و«رصل».. و«هوايتهد».. و«هسرل».. و«ادنجتون».. و«صمويل الكسندر»، إنما هي أصداء فلسفية متنوعة لعلوم العصر. بعضها أصداء مشوهة، وبعضها أصداء جزئية، وبعضها أصداء على درجة من الموضوعية.

على أن المهم أن نقرر أن الفلسفة رغم استقلال العلوم لم تنعزل عنها. وكذلك شأن العلوم. إن بناء «نيوتن» العلمي غير منعزل على الاطلاق عن المبادىء الفلسفية السائدة في عصره، ولم يكن بناء «اينشتين» الجديد إلا جهداً فلسفياً واعياً بمبادىء جديدة. الخلاف الفلكي بين انشتين ونيوتن قد لا يكون له نتائج بعيدة الأثر من الناحية العملية اللهم إلا في تفسير الظاهرة الفلكية المشهورة المتعلقة بالسيار عطارد، إلا أن الخلاف الحقيقي هو خلاف في النظرية العامة، في الرؤيا الشاملة، في المبادىء الأساسية لمعنى المكان والزمان ومنهج قياس الحركة.. الخ إنه في المحل الأول خلاف في النظرة الفلسفية للعلم.

ما أكثر ما نستطيع أن نتبينه من اهتمامات فلسفية عند كبار رجال العلم، كان لها أكبر الاثر في نتائجهم العلمية، من أمثال «كلودبرنار».. و«لابلاس».. و«بلانك».. و«بوانكاريه».. و«بافلوف».. و«بور».. و«ريشنباخ».. و«هيزنبرج».. و«بورن» وعشرات غيرهم في مجال الفسيولوجيا أو الرياضية أو الفيزياء الذرية.. إلى غير ذلك من بقية العلوم.

وإذن فإن العلم والفلسفة لا يستبعد كل منهما الآخر، وإنما هما يتمايزان فحسب تمايزاً لا يحرمهما - بل يحتم - التبادل الفكري الخلاق بينهما. في كل علم بقية من الفلسفة، وفي كل فلسفة أصداء مختلفة متنوعة للعلم السائد. إن العلم بغير فلسفة يصبح تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تصبح تجريداً فارغاً عقيماً.

ولكن هل يجيب هذا على سؤالنا القديم الملح. ما هي الفلسفة؟ هل هذه العلاقة المتشاجرة مع العلم توضح شيئاً من ماهية الفلسفة؟.. أعتقد ذلك.

لقد استقلت العلوم عن الفلسفة وتمايزت بالتجائها إلى التجربة المباشرة، واقتصارها على الموضوع الجزئي الخاص. وظلت العلاقة قائمة بين الفلسفة والعلم، ما حرصت الفلسفة على أن تستمد خاماتها من نتائج العلوم للقيام بتعميماتها الشاملة، وما تمسكت العلوم بأسلحة التعميم والتجريد والنظرة الشاملة في قلب التجربة المباشرة والموضوع الجزئي الخاص.

إن رجل العلم يستخلص من قطعة الحديد قانوناً عاماً شاملاً مجرداً هو قانون التمدد بالحرارة، ويستخلص من علاقة الجاذبية بين مواد محدودة في تجربته، قانوناً غير محدود في كل تجربة ممكنة، يقول بأن كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب عكسياً مع مربع المسافة وطردياً مع الحجم.

من قلب التجربة المباشرة والموضوع الخاصن ينطلق التعميم الشامل المجرد. هذا هو الشيء العام المجرد في قلب التجربة الجزئية وهو ما نعبر عنه ببقية الفلسفة في العلم. ويأتي رجل الفلسفة ويصوغ من مختلف قوانين الحركة في مجال علم الطبيعة وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع والتاريخ قانوناً عاماً للحركة أكثر شمولاً من القوانين العامة لكل علم من العلوم المستقلة المتميزة

ألا يوضح لنا هذا شيئاً من ماهية الفلسفة، في غير انفصال أو تناقض أو معاداة للعلم.

ألا نتبين في هذا سمة مشتركة بين مختلف المدارس والمذاهب والمواقف الفلسفية رغم تنوعها وتناقضها.

ألا نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفة تعبير بشري عن الصفات الأكثر عمومية وشمولاً وجوهرية سواء في الوجود الانساني، أو الوجود الطبيعي.

سنجد أكثر من مدرسة فلسفية تقول لنا: لا

فما أكثر الفلسفات المعاصرة، خاصة التي تجعل من العلم الشامل والكلي موضوعاً لها أو هدفاً.. هذا إن تفضلت واعترفت له بالوجود أصلاً..

ولعل هذا ينطبق على مذاهب مثل «الوجودية» و«الوضعية المنطقية» وغيرها. فالوجودية لا تعترف إلا بما هو آني - نسبة إلى الآن أو اللحظة - إلا بما هو فردي خاص، والوضعية المنطقية لا تعترف إلا بما هو جزئي محسوس.

ولكننا عندما نتأمل هذا الرأي، بصرف النظر عن سلامته أو عدم سلامته، نجد أنه تعبير عما يعده أصحابه أنه الحقيقة.. الحقيقة الجوهرية. فعندهم أن التعميم والتجريد والمفاهيم الكلية، هي مخترعات عملية يستعين بها العقل لتحقيق أغراضه ومنافعه. ولكنها لا تعبر عن الحقيقة الأصلية للوجود الانساني أو الطبيعي.

ماذا يعني هذا؟

إنه يعني في ظاهره رفضاً للعام والكلي، باسم الجزئي والحسي والآني والفردي، ولكنه في الحقيقة حكم كلي وعام كذلك بأن الجزئي والحسي والآني والفردي هو الحقيقة الجوهرية! ومن أجل هذا ينتسب هذا الحكم إلى الفلسفة.

إن «الوضعية المنطقية» تقول: لا وجود إلا للجزئي المحسوس، لا تحقق إلا للفردي الملموس. أما الأحكام العامة، أما المفاهيم النظرية، القيم الجمالية والأخلاقية المجردة، فلا وجود لها ولا تحقق وليس هناك من حكم أشد عمومية وكلية من هذا الحكم رغم مضمونه المنافي والمناقض لكل ما هو عام وكلي.

إن هذه المدارس في الحقيقة رغم رفضها للمفاهيم الكلية والتجريدات العامة، فإنها تصدر أحكاماً ذات طابع عام وكلي، فضلاً عن هذا فإنها تنتهي إلى نتائج تزعم أنها قد عبرت بها عما هو الحقيقة الجوهرية في الوجود الانساني أو الوجود الطبيعي. وعلى هذا فإنه ينطبق عليها تعريفنا المبدئي للفلسفة وإن رفضته.

روح العلم على صهوة جواد

وسواء قلنا مع «أرسطو» قديماً إن الفلسفة هي دراسة الوجود من حيث أنه وجود، أو قلنا مع فيلسوف وجودي حديث هو «بردابيف» إن الفلسفة هي معرفة الروح لا من حيث أنها موضوع دراسة، وإنما من حيث ما هي عليه، أو قلنا مع «ديكارت» في مستهل العصور الحديثة إن الفلسفة هي البحث عن المبادىء الأساسية للمعرفة أو اعتبرنا مع «هيدجر» أن السؤال الفلسفي الأساسي هو لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم، أو قلنا مع «انجلز» إن الفلسفة هي معرفة القوانين الأساسية للحركة في الفكر والمجتمع والطبيعة، أو وقفنا بالفلسفة عند مجاهدات النفس في آناتها المتناقضة، أو عند مدركاتها الحسية الجزئية، أو غصنا بها في ديمومة الوجود الباطني، في هذه المواقف والمذاهب والاتجاهات جميعاً، وسواء كان منهجنا هو منهج التأمل العقلي، أو منهج التعاطف والحدس، فإن السمة العامة المشتركة بينها جميعاً هي استخلاص ما هو جوهري، لا في هذه التجربة أو تلك، لا عند هذا الفرد أو ذاك، لا عند هذا العلم أو ذاك، وإنما في إطار التجربة الشاملة الكلية للانسان في مواجهة الكون.

قد يكون هذا الجوهري، هو الجزء الحسي، وقد يكون هوالمجرد، وقد يكون هو ديمومة الآنات الوجدانية، وقد يكون هو الروح الكلية، وقد يكون مقصوراً على الوجود، أو مزاجاً من الوجود والمعرفة، أيا ما كان هذا الجوهري، فهو موضوع الفلسفة، أيا ما كانت هذه الفلسفة، وأيا ما كان منهج هذه الفلسفة.

عندما أبصر هيجل «نابليون» على صهوة جواده، قال إنها روح العالم على صهوة جواد. وهكذا جمع بين الجزئي الحسي الخاص مع كلي مجرد عام. وعندما اكتشف «سارتر» في صبي المقهى، وفي لزوجة زحام المترو، أحد الأنحاء الأساسية للتجربة الوجودية، حقق الأمر نفسه كذلك. والوضعيون المنطقيون عندما يرفضون المعنى المجرد لمفهوم الدولة، ويقولون إن الدولة لا وجود لها، وليس هناك إلا مجموعة

من الأفراد، يؤكدون بهذا التحديد الجزئي مفهوماً مجرداً آخر للدولة، ويغذون موقفاً اجتماعياً عاماً منها هو الموقف الاصلاحي. وهكذا، فمهما اختلفت وجهات النظر الفلسفية في مواجهة الوجود الانساني والطبيعي على السواء، فإن ما يجمعها جميعاً، وما يحدد ماهيتها باعتبارها فلسفة، هو تعبيرها عما تراه أكثر جوهرية وشمولاً في هذا الوجود بشقيه..

لو صح هذا تعريفاً مبدئياً مؤقتاً للفلسفة، فهل يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحلول المختلفة والاجابات المتنوعة حول ما هو جوهري في هذا الوجود؟

أين الفلسفة في هذا، وأين التاريخ؟

هل تاريخ الفلسفة انفصالات كاملة مطلقة بين المذاهب والمدارس الفلسفية، فلا اتصال، ولا استمرار ولا إضافة، ولا تنام متصل للأفكار الواحدة، وإنما انقطاعات أو ذرات كذرات «ليبنتز» بغير نوافذ، أو دائرة كبيرة على حد تعبير «هيجل» قطرها مكون من دوائر كذلك ما أكثر ما نقرأ هذا عند الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة، على أن هذا كما أشرنا من قبل موقف معين من الفلسفة بل ومن التاريخ البشري كذلك.

إنهم يتحدثون عن التماسك الداخلي، لكل مذهب فلسفي، وعن صدقه النابع من هذا التماسك الداخلي وحده، ويجعلون من التاريخ مجرد تتابع أملاه زمن خال من المضمون والدلالة.

وتاريخية الفلسفة ليست تاريخية خارجية، ليست تاريخية وعاء زمني مجوف مفرغ، وإنما التاريخية صفة داخلية في البناء الفلسفي نفسه. لا تجعله دائرة مقفلة، أو شكلاً من أشكال التسيير الذاتي في مجال الانتاج الفكري، ولا تعترف بمعاييره ومكاييله الخاصة في قياس الصدق. إن التاريخية تتمثل في أن الفلسفة تعبير كلي شامل عن خبرة اجتماعية محددة، دون أن يعني هذا أنها تقف عند حدود هذه الخبرة الاجتماعية. وتتمثل التاريخية كذلك في أنها بتعبيرها هذا تعتبر موقفاً من المجتمع والعصر والانسان عامة. وتتمثل أخيراً فيما تقدمه من إضافات جديدة إلى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفي بوجه خاص.

وسنعرض بعد قليل للفلسفة باعتبارها خلاصة خبرة اجتماعية، وباعتبارها موقفاً اجتماعياً كذلك، على أنه يعنينا أولاً أن نعرض هنا للمسألة الثالثة التي يثور حولها الجدل، ويكاد ينكرها أغلب مؤرخي الفلسفة.

هل تاريخ الفلسفة سلسلة متطورة نامية من الإضافات الفكرية؟ هل القضايا التي أثارها أفلاطون وأرسطو قد استطاعت الأجيال التالية لهما أن تقوم بحلها، ثم قامت هذه الأجيال بطرح قضايا جديدة، تضيف إلى التراث الفلسفي إضافة حقيقية، وترتفع بمشكلاته وحلوله خطوة أخرى إلى الأمام، وهكذا وهكذا حتى اليوم؟ أم أن الفلسفة على خلاف العلم لا تمثل تاريخاً متطوراً من الاجابات والحلول، وإنما تمثل ـ كما يقال ـ جزراً مستقلة، ودوائر مقفلة. فأفلاطون مازال سؤالاً حتى اليوم في الفكر البشري، وابيقور مازال حلماً، واسبينوزا رؤيا عزيزة، وكانط عمارة شامخة لا تطاول، ونيتشه صرخة لا نموت من أجل الانسان الأعلى، وكيركجارد توتراً فاجعاً من أجل الخلاص الحقيقي، وهكذا.. وهكذا. لا تاريخ للفلسفة فلا تواصل ولا إضافة، بل بساتين ومشاتل وجزر ودوائر وقارات مستقلة مقفلة.

هذا كلام يقال ويكتب، وهو إذ ينكر تاريخية الفلسفة، يكاد يقيم لها خريطة جغرافية لا زمن لها.

على أن الفلسفة في الحقيقة تاريخ من الإضافة المتطورة. قد لا تكون على مستوى العلم، نتيجة للطابع التجريبي والجماعي للإضافات العلمية، ولكنها إضافات تسلك في نموها مسلك التاريخ العام للبشرية، وتواكب العلم والتكنولوجيا والثورة الاجتماعية في خطواتها الأساسية.

قد لا نستطيع أن نقول إن ديكارت أعظم من أرسطو، ولكن القضية ليست عظمة مفكر فحسب، بل هي قضية الإضافة الفكرية التي أضافها. ولاشك أن ديكارت قد أضاف إلى أرسطو، بل كان تحريراً للفكر من جمود فلسفة أرسطو طوال العصور الوسطى. ولقد ثبت بالتجربة العملية خطأ أرسطو عن التعبير عن روح الحضارة العلمية الجديدة. ولهذا كانت الثورة على فلسفته، وكان استشهاد «جيوردانو برونو» رمزاً عالياً لهذه الثورة، وبرزت الحاجة إلى فلسفة جديدة، وكان «ابن الهيثم» و«جابر بن حيان» و«الخوارزمي» و«جاليليو».. و«روجر بيكون» و«جاسندي».. و«ديكارت».. و«فرانسيس بيكون» من دعاتها ودعائمها.

لقد كانت فلسفة أرسطو خلاصة الثقافة العلمية الشاملة للحضارة اليونانية، إلا أنها في الحقيقة قد استطاعت أن تكشف كذلك قسمات من الحقيقة الموضوعية، وان تتخطى بصدقها حدود الحضارة اليونانية وأن تعيش حتى اليوم، مثل المنطق الشكلي، وكتاب الشعر، إلى غير ذلك. إلا أن الفلسفة العامة لأرسطو.. تحديده لما هو عام وكلي وجوهري في الوجود الانساني والطبيعي، قد تخطتها وتجاوزتها فلسفات أخرى، أضافت إليها، وأضافت بهذا إلى تاريخ الفلسفة وتاريخ الانسان.

لقد ظلت حجج زينون الأيلي في دحض الحركة موضع مناقشة فلسفية عبر عصور عديدة، ثم حسمتها الرياضة الحديثة.

ومهما كان تقديرنا للبناء الشامخ الذي أقامه كانط فلقد ثبت خطأ معالجته للقضايا الرياضية، ولا شك أن أحكامه الجمالية والاخلاقية قد تخطتها وتجاوزتها نظريات جديدة اكتشفت الأبعاد الاجتماعية التي لم يكن يتبينها كانط عند اصداره لهذه الأحكام. لقد حاول كانط أن يقيم في الفلسفة ما أقامه نيوتن في العلم، وكانت فلسفته محاولة لتعميم وتأصيل نتائج نيوتن. ولكنه في الحقيقة وقف عند حدود بعض النتائج دون البعض. ولم ينجح في اقامة فلسفة علمية. ورغم هذا فما أكثر ما سيبقى من تراث كانط، لا نظريته في السديم وإنما جوانب من بنائه الفلسفي كذلك.

الفلسفة إذن تاريخ متطور متنام من الاضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعي، وحركة التاريخ. سنجد للفلسفة بهذا تاريخاً من النجاح والأخطاء، من الانتصارات والهزائم، من الاضافات والنكسات، وسنجد استمراراً واتصالاً رغم ما يشوبه من انقطاعات أو عقبات، هي صدى لأوضاع اجتماعية وتاريخية كذلك. وهذه التاريخية لا تعني أن كل مذهب فلسفي جديد هو إلغاء كامل للمذهب الفلسفي القديم وهكذا فلقد رأينا أن التاريخية هذه لا تتنافى مع أن تحتفظ بعض المنجزات الفلسفية القديمة بطابع الصدق والموضوعية بصورة تكاد تكون مطلقة. فهذا من شأن مبدأ التغير الذي قال به «هيراقليطس»، وقواعد المنطق الشكلي التي صاغها

أرسطو، مبادىء الهندسة التي صاغها اقليدس إلى غير ذلك، إنها ثمرة عصرها بغير شك، وهي مرحلة في تطور الفكر الفلسفي والعلمي للانسان تجاوزتها مراحل فكرية وعلمية أخرى أكثر نضجاً وشمولاً. ولكنها مع هذا سوف تظل محتفظة بقيمة باقية عبر تاريخ الفكر الانساني كله

هذا هو معنى تاريخية الفلسفة.

فلسفة تجارة القمح:

ولعل هذا يثير معنى آخر أشرنا إليه منذ قليل إشارة عابرة. لقد قلنا أن الفلسفة تعبير اجتماعي وموقف اجتماعي كذلك. ومن هذا ينبع معنى عميق من معاني تاريخية الفلسفة. إن الأوضاع الاجتماعية والمواقف الاجتماعية في المجتمع الواحد ليست أوضاعاً متجانسة، وإنما تختلف في أساسها اختلافاً طبقياً. وسنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتقدم من المجتمع والعصر، وسنجد من الفلسفات ما تعبر عن الجانب المتخلف من المجتمع والعصر كذلك. وقد لا يتحقق هذا في كثير من الأحوال على نحو واضح حاسم، ولكن العبرة في نهاية الأمر بالاتجاه السائد. وليس معنى هذا أن تصبح الفلسفة تعبيراً آلياً مباشراً عن الأوضاع الطبقية أو الاجتماعية عامة المتقدم منها والمتأخر، وإنما تكون التعبير عن الأثر أو الاتجاه العام. فلا يقال مثلاً إن هذه الفلسفة هي تعبير عن تجارة القمح في هولنده، كما يقال على سبيل السخرية عن فلسفة اسبينوزا! إن التفسير الاجتماعي للفلسفة لا يعنى الترجمة الحرفية لها حتى تتلاءم مع أحداث المجتمع وأوضاعه، وإنما هو تحديد الاتجاه العام كما أشرت.

إن فلسفة ديكارت مثلاً كانت تعبرعن صمود الطبقة البورجوازية الجديدة، بما تحمل من قيم الفردية والعقل، والاهتمام بالعلم والتكنولوجيا. ولم تكن فلسفته مجرد تعبيرعن واقع اجتماعي صاعد فحسب، بل كانت معركة ضد الفلسفة القديمة المعبرة عن الواقع الاجتماعي الاقطاعي القديم، وكانت كذلك تغذية فكرية لهذا الواقع الصاعد الجديد. وكذلك كانت فلسفة ستيورات مل تعبيراً واضحاً عن الثورة البورجوازية في انجلترا. وكذلك كان هيجل في المانيا تعبيراً عن هذه الثورة هناك. أما ماركس فكان تعبيراً عن الطبقة الجديدة الصاعدة، الطبقة العاملة، وكانت فلسفته سلاحاً فكرياً في نضالها وهكذا..

وفي مواجهة هؤلاء نجد مذاهب فلسفية أخرى تعبر بطريقة أو بأخرى عن القيم الجامدة وعن علاقات الانتاج المتخلفة، وتسعى لإشاعة نوع الاستسلام والتشاؤم المطلق بين الناس وتشغل العقول بقضايا موهومة، أو تشتت طاقاتهم الفكرية عن الاستبصار بحقائق الثورة الاجتماعية..

وهذه الفلسفات تكون في العادة معادية للفكر النظري، معادية للعقل، متناقضة مع العلم، وإن رفعت شاراته في بعض الأحيان. ولعل من أبرز هذه المدارس الوصفية المنطقية والوجودية.

وقد تجمد بعض المدارس الفلسفية بعد ازدهار وتصبح عقبة في وجه التقدم بعد أن كانت أداة من أدواته. فكهذا كانت فلسفة ارسطو في تطبيقاتها في العصور الوسطى المسيحية في أوربا. وهكذا كان هيجل في المرحلة الأخيرة من حياته، عندما وجد في الدولة البروسية تجسيداً مطلقاً لفلسفته! قد نجد عند فلاسفة آخرين ـ على العكس من هذا ـ ازدهاراً وتقدماً وتطوراً بعد جمود وعزلة فردية، لعلنا نجد هذا ممثلاً في مواقف برتراند رسل الانسانية وفي مساره الفكري المتطور، كما نجده كذلك ممثلاً في جان بول سارتر سواء من ناحية الموقف العلمي، أو بعض الاضافات الفلسفية.

ولاشك أن تجديد الموقف المتقدم والموقف المتخلف في تاريخ الفلسفة، يستلزم موقفاً من التاريخ والفلسفة كما ذكرنا من قبل. والمؤرخون ممن تغلب عليهم النزعة التومامويـة الجديـدة، لا يـرون مثـلاً في حرق برونو إلا أنه قد نال جزاءه على تهجمه على أرسطو، ولا يبصرون فيه شـهيداً مـن أجـل الحقيقـة والتقدم. وهناك من الفلاسفة من يفضل «حدس عطيل» على «عقل هاملت» كمـا يقـال. إن بدائيـة عطيـل أكثر تعبيراً عن الحقيقة الإنسانية، من ثقافة هاملت وعقله المتردد حتى لو أدت هذه البدائية إلى جريمـة قتل. ألسنا نجد فيلسوفاً وجودياً مثل «كيركجارد» يقـول: «كلمـا زاد تفكـيري قـل وجـودي، وكلمـا زاد وجودي قل تفكيري» ـ وبهذا المعنى فإن عطيل أكثر وجوداً من هاملت، وعلى هذا فما نـراه نحـن تقدمـاً سوف يراه غيرنا تخلفاً ونكوصاً.

القضية هنا كذلك هي قضية موقف من التفسير والتقييم والتاريخ.. ولكن القضية ليست قضيـة نسـبية على اطلاقها، وإنما تحسمها دعامتان أساسيتان هما الموقف من الثورة الاجتماعية، والموقـف مـن العلـم، فبمقدار الاقتراب أو الابتعاد من الثورة الاجتماعية والعلم، يكون البناء الفلسفي متقدماً أو متخلفاً.

وهنا نعود إلى التعريف القديم المؤقت للفلسفة الذي أردنا به أن نحدد السمة المشتركة بـين الفلسـفات جميعاً على اختلافها وتنوعها وهو التعبير عما هو جوهري وشامل في الوجـود البشـري والطبيعـي. فهـل يصلح هذا التعريف تعبيراً عما قلناه؟ نعم يصلح، بشرط أن نفسر معنى مـا هـو جوهـري وشـامل تفسـيراً اجتماعياً. فما هو جوهري يختلف باختلاف المفاهيم والمصالح والمواقف الاجتماعيـة والطبقيـة، فمـا هـو جوهري وشامل عند فيلسوف معبر عن مجتمع عبودي أو اقطـاعي، غـير مـا هـو جوهـري وشـامل عنـد فيلسوف معبر عن مجتمع رأسمالي أو مجتمع اشتراكي..

الجوهري هنا هو الرؤيا الاجتماعية النابعة من المصلحة والموقـف. وبحسـب هـذه الرؤيـا الاجتماعيـة كذلك يكون منهجاً، فقد يكون منهجاً عقليـاً مسـتنداً إلى العلـم والواقـع الموضوعـي، وقـد يكـون منهجـاً حدسياً يستند إلى التعاطف والمعاناة الوجدانية، وهكذا.

ومن هذا كله نستطيع أن نحدد معالم الفلسفة، بأنها تعبـير عـن القسـمات الأساسـية والجوهريـة في خبرة الانسان إزاء وجوده الذاتي والبشري عامة، وإزاء الوجود الطبيعي كذلك في غير عزلـة عـن حقـائق العلم، وأوضاع المجتمع، وفي غير حياد منها.

أزمة الفلسفة المعاصرة:

إن الفلسفة بهذا المعنى ليست مجرد تأمل عقلي، أو شطح صـوفي، وإنمـا هـي بـالضرورة موقـف مـن العلم والمجتمع والتاريخ أراد صاحبها ذلك أو لم يرد.

ولهذا فلا يمكن فصل الفلسفة عن العلم، ولا يمكن فصلها عن تاريخهـا، ولا يمكـن فصلهـا أو فصـل تاريخها عن التفسير العلمي للتاريخ.

إن تاريخ العلم والتكنولوجيا وإن دراسة القوانـين الأساسـية لحركـة التـاريخ، فصـول رئيسـية في أي تاريخ جاد للفلسفة. وبغيرها لا يمكن أن تتحدد معالم المذاهب وبغيرهما لا يكون للفلسفة تاريخ حقيقـي، في الماضي، أو المستقبل.

فماذا إذن عن الحاضر؟

إن الفلسفة المعاصرة تعاني أزمة حادة، هي في الحقيقة أزمة العصر كله.. أزمة عالم ينتقل بأكمله من الرأسمالية إلى الاشتراكية..

وأغلب الفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار الرأسمالية، أكثر مما تعاني أزمة ميلاد الاشتراكية.

إن جوهر هذه الأزمة هي عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساستين، عزلتها عن الثورة الاجتماعية، وعزلتها عن الثورة العلمية.

وباسم تأمل المصير البشري، ومعاناته وجدانياً، وباسم البحث عن الخلاص، تزداد عزلة الفلسفة المعاصرة في المجتمعات الرأسمالية، وتموت شيئاً فشيئاً مع مجتمعاتنا..

ولكن.. ماذا نطلب من الفلسفة في عصر التحول الى الاشتراكية، في عصر العلم والسيبرنيطيقا؟

لقد تعقدت الأوضاع السياسية والاجتماعية وتنوعت وتداخلت في كثير من الأحيان، وبلغت حداً بشعاً من التوتر والصراع. وجماهير العالم في كل مكان تبدع أشكالاً جديدة ثورية من الحكم والنظم الاجتماعية، وهي تتحرر شيئاً فشيئلً من الاستغلال والاستعمار والتخلف، وتنهي عصر الحروب والمجاعات والأوبئة. إن ملايين من البشر تتحرك حركة واعية دائبة في كل مكان للسيطرة على مصائرها وتوجيه دفة حياتها الجديدة. إن ملايين من البشر تتعلم وتتعامل مع أعقد الآلات الحديثة وتتطلع إلى الغد وتصنعه..

ولقد بلغت العلوم حدا رهيباً من التعقيد والتخصص، وأصبحت لا تتحدث بغير لغة رياضية عالية، خالية من الملامح. وتوصل العلم إلى مكتشفات مذهلة في مختلف المجالات، وارتفع إلى الفضاء ودار دورات حاسمة، وأطلّ في الوجه الآخر للقمر، وبعث برسالة إلى المريخ.

أين الفلسفة من هذا كله، من هذا التعقيد الاجتماعي البالغ، والتعقيد العلمي البالغ كذلك؟

ماذا ننتظر منها؟

هل من سبيل إلى مذاهب ونظم فلسفية، على غرار المذاهب والنظم السابقة القديمة؟

هل من سبيل إلى فلسفة تكون العلم الشامل لعصرنا كما كانت فلسفة أرسطو وديكارت وهيجل؟ مستحيل مع هذا التخصص والتعقيد في مجال العلم والمجتمع على السواء.

ولكن ما دور الفلسفة إذن، ما وظيفتها، هل تتوارى في المعاهد والجامعات، وتصبح مجرد محاضرات مجردة. أو سرد برىء لأفكار بعض الفلاسفة، والتعليق عليها في خشوع وجلال؟

هل أجهز العلم على الفلسفة؟ وهل أصبحت الفلسفة ـ كما يقال ـ بحثاً عقيماً في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء غير موجودة؟ أم أن الواقع الجديد الصاعد يبشر بميلاد فجر فلسفة جديدة كذلك؟!

إذا كان عصر المذاهب والمدارس الفلسفية على النحو القديم قد انتهى، فليس معنى هذا أن الفلسفة قد انتهت، وإنما معناه، أن تقوم فلسفة جديدة تتلاءم مع طبيعة العصر الجديد. كيف؟

فلنتأمل أولاً تأملاً سريعاً ماذا تعنيه بعض الفلسفات المعاصرة.. أو بوجه خاص الوجودية والوضعية المنطقية.

إنهما مدرستان فلسفيتان مختلفتان تماماً من حيث الموضوع ومن حيث المنهج، فالوجودية موضوعها الوجود. والوضعية منهجها التحليل المنطقي الشكلي. ورغم هذا الاختلاف البين فما أعمق ما بينهما من صلات، فكلتاهما تقف بمعزل من الثورة الاجتماعية. بمعزل من أحداث العصر. أما بالنسبة للموقف من العلم فإن الوجودية تتناقض مع منهجه، ولا تعنى بنتائجه وحقائقه، وتتخذ لنفسها مساراً مستقلاً بعيداً عن مساره. أما الوضعية المنطقية فإنها تزعم لنفسها العلمية، ولكنها في الحقيقة تقف موقفاً غير علمي من العلم، وتجعل من وظيفتها ومن وظيفة الفلسفة مجرد تحليل منطقي لغوي للعبارات العلمية. وكلتاهما لها نظرة فردية تجزيئية إلى الأشياء. فإذا كانت الوجودية تحرص على «الآن» مصدراً للتجربة الحية، فإن الوضعية لا تحفل بغير المدرك الحسي كما أشرنا من قبل. وكلتاهما تنكر التجريد والتعميم والفكر النظري. فهي خالية من المعنى عند الوضعي المنطقي، وهي خالية من الخبرة الحية عند الوجودي، وكلتاهما تهتم اهتماماً بالغاً باللغة، في مستواها الاشتقاقي، لا في المستوى الاجتماعي. ولو صح التعبير لقلنا إن الوضعية المنطقية هي الوجودية في مجال نظرية المعرفة، وإن الوجودية هي الوضعية المنطقية في مجال الوجود.

إنهما دعوتان تجزيئيتان للحقيقة الانسانية، وللموضوعية العلمية، وهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة.

إن الوضوح العلمي لا يتحقق بتحليل العبارات العلمية تحليلاً لغوياً كما يفعل الوضعيون المنطقيون. وإن الوضوح الوجودي لا يتحقق بمعاناة التجارب الوجدانية المعزولة أو الشاذة. وإنما يتحقق الوضوح العلمي والوجودي على السواء بالعالم الثوري كذلك.

إن الوضعية المنطقية والوجودية إنما تعبران في الحقيقة عن أزمة الفكر الفلسفي في المجتمع الرأسمالي، غربة المفكر إزاء المنجزات العلمية الجبارة، غربته في ظل النظام الاستغلالي السائد.

فماذا في الدول الاشتراكية؟

إن ما أعرفه لا يسمح لي بالحكم الصائب. إن الكتب التي تصدر فيها وتترجم إلى لغات نستطيع أن نقرأها، كتب تعليمية في المحل الأول، لا تعبر عن ابداع فلسفي.

ولاشك أن الثقافة الفلسفية عامة تزدهر في البلاد الاشتراكية، فالاشتراكية ثورة وعلم وفلسفة كذلك، ولكن لعل المرحلة السابقة التي تسمى بمرحلة عبادة الفرد قد جمدت من تلك الثقافة، وجعلتها قواعد نهائية.

وفي تقديري أن الفلسفة في البلاد الاشتراكية لم تتمكن بعد من استيعاب خبرة العصر، وخلاصة انتصاراته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية، ليس أدل على هذا من أنه ليس هناك كتاب في تاريخ الفلسفة فيما أعرف غير كتاب الكسندروف الذي أدين أيام ستالين، ولا أعرف مصير هذا الكتاب بعد ذلك، هل تغير اتجاهه وتعدلت مادته، أم ظهرت كتب غيره. وكذلك الشأن في مجال المنطق. ليس ثمة دراسات وتعميقات، وإضافات في حدود علمي. والحقيقة أن أعباء جساماً تقع على عاتق المهتمين بالفلسفة في البلاد الاشتراكية. إن عليهم أن يواصلوا طريق الفلسفة المجيد. لقد انتهى حقاً عصر الفلسفة

الشاملة التي تقول كل شيء عن كل شيء، ولكن الفلسفة لم تمت ولن تموت بل لعلنا ـ كما ذكرت ـ في بداية مرحلة فلسفية جديدة لم يحلم بها الانسان أبداً من قبل. ولعل تلك الفلسفات القديمة الشامخة أن تكون إلى جانبها صفحات متواضعة.

لقد ازدهرت الفلسفة مع بداية الثورة البورجوازية، ثم جفت وكادت تموت مع نهاية النظام الرأسمالي، عندما بلغ مرحلته الأخيرة مرحلة الاحتكار والاستعمار، ومع المجتمع الاشتراكي تتفتح كل امكانيات الازدهار الفلسفي من جديد. بل يصبح هذا الازدهار ضرورة ثورية وضرورة اجتماعية وضرورة علمية كذلك.

الفيلسوف الجديد:

إن الثورة الاشتراكية التي تقوم على أسس فلسفية وعلمية، لم تتمكن بعد من تجميع حصيلة هذا العصر الثوري، سواء من الناحية الاجتماعية أو العلمية أو التكنولوجية.

لن يطالب الفيلسوف الجديد بالتخصص الدقيق في مختلف فروع العلوم الطبيعية والاجتماعية، لن يطالب بالمشاركة في كل تفاصيل الحياة اليومية، حتى يستطيع أن يصوغ صورة شاملة جوهرية للوجود الانساني والطبيعي. ولكن لن ينعزل الفيلسوف الجديد عن نتائج العلوم جميعاً، طبيعية كانت أم اجتماعية، وستكون فلسفته تعميقاً لنتائج هذه العلوم، ولنتائج الأحداث الاجتماعية في عصره كذلك.

ولن تكون الفلسفة قاصرة على طبقة محدودة من الفلاسفة السادة، ولا حفنة من الأساتذة الذين يحترفون الفلسفة في المدارس والمعاهد والجامعات، وإنما ستصبح نظرة شاملة للناس جميعاً، وتتحقق بها وحدة العمل، ووحدة الفكر، ووحدة الوضع الثوري الجديد للبشرية. وما أحوج الفكر الفلسفي المعاصر، إلى تجميع نتائج العلوم الحديثة. وإن كان أغلبها مازال أسراراً أو طلاسم.

وما أحوج هذه العلوم أولاً إلى الاهتمام بالفلسفة. ما أحوج كل علم من العلوم إلى فلسفة خاصة به، ينميها ويطورها ويغذيها بنتائجه. أحوج الفكر الفلسفي المعاصر، إلى تجميع نتائج العلوم الحديثة. وما أحوج الكيمياء، وما أحوج الرياضة، وما أحوج علم النفس وعلم الاجتماع، وغيرها من العلوم الانسانية والاجتماعية.

لماذا توقف علم النفس وكاد أن يصبح جامداً لا جديد فيه ولا جدية. لأنه أصبح مجرد تجارب جزئية وشذرات لا تتحرك في إطار فلسفي شامل، يعمم نتائجه، ويوجهها ويستخلص منها ما هو جوهري، ويكشف وحدة النفس البشرية.

لماذا تخلف علم الاجتماع.. لماذا يبحث له من جديد عن طريق؟ لأنه أصبح ذا طابع مكتبي، بل أصبح في كثير من الأحيان نوعاً من الخدمة الاجتماعية، نوعاً من الاصلاحية الفكرية، لأنه مازال عاجزاً عن أن يرتبط بفلسفة شاملة. وهل تصح نتائج علم النفس مثلاً إن لم ترتبط بنتائج علم الاجتماع، وهل تصح نتائج علم الاجتماع إن لم ترتبط بنتائج الاقتصاد والتاريخ، وهل تتم معرفة التاريخ بدون معرفة المجتمع والنفس، والتكنولوجيا، والعلم وهكذا..

ما أحوج كل علم من العلوم إلى فلسفة شاملة له، وما أحوجها جميعاً إلى فلسفة أكثر شمولاً توحد بين نتائجها جميعاً وتعممها.

وفي تقديري أن السنوات القادمة من ازدهار العلوم وازدهار الثورات الاجتماعية واستقرارها، ستحقق هذا الاتجاه. ستخرج كثيراً من العلوم الانسانية والطبيعية من حدود تخصصها الشديد، حدود تجريبيتها الجزئية، لتستخلص لنفسها أساساً عاماً وإطاراً فلسفياً شاملاً هو ثمرة نتائجها وخبراتها التفصيلية. والفلسفة ليست خلاصة نظرية عامة لنتائج كل علم فحسب بل هي التوجيه النظري كذلك لهذا العلم نفسه في خطواته التجريبية الجزئية، سواء من حيث المنهج، أو من حيث اختبار بعض الفروض، إلى غير ذلك. ولهذا فإن هذا الاتجاه الفلسفي في العلوم المختلفة لن يكون على حساب الاتجاه التجريبي وإنما سيكون دعامة له. وإلى جانب هذه الفلسفات المتخصصة الجزئية، ستتوفر الإمكانيات لتعميم نتائجها واختبارها اختباراً مشتركاً عاماً، وإقامة فلسفة شاملة نابعة من الخبرة الاجتماعية والعلمية العامة للبشرية. لن تكون علماً للعلوم كما قد يقال، وإنما ستكون التأصيل النظري والبلورة العقلية والتعميم الشامل للقوانين الأساسية لتلك العلوم. وستكون هذه الفلسفة العامة بدورها مصدر خصوبة وغنى للفلسفات الجزئية الخاصة ولعلومها كذلك. إنها تستمد خاماتها من تلك الفلسفات ثم تعود لتنقل إليها عصارة الخبرة البشرية الشاملة. والفلسفة بهذا المعنى لن تكون عملاً فردياً. ستكون عملاً جماعياً منظماً، دون أن تهمل الفرد المتميز العبقري.

والفلسفة بهذا المعنى كذلك لن تخلو من الاختلاف في التفسير والتنوع في الرأي، والتنازع في الاختصاص، والتمايز في صياغة النتائج العامة أحياناً. ولكن لن يكون الاختلاف هذا تناقضاً حاسماً نتيجة لتمايزات طبقية، واختلافات اجتماعية، وإنما سيكون اختلافات في إطار وحدة التجربة البشرية، وحدة المصالح العامة، وستنبع الاختلافات من تنوع الخبرات، وتعدد الكفاءات، فضلاً عن الطابع المتجدد دائماً للحقيقة الموضوعية ذاتها.

ألسنا نجد بعض ملامح هذه النظرة الفلسفية الجديدة في كتاب السيبرنيطيقا «لفينر».

على أن آفاقاً أرحب وأعمق ما تزال تنتظر الفكر الفلسفي الجديد. إن تعميم نتائج الثورات الاجتماعية في آسيا وافريقيا، وإن تعميم نتائج رحلات الفضاء، ونتائج الخبرات العلمية والتكنولوجية الكامنة وراءها، سوف تفجر في الفكر البشري أحلاماً وأفكاراً وقيماً بالغة الرفعة والخصوبة وإن استخدام السيبرنيطيقا على أوسع نطاق في مختلف المجالات الانتاجية والعلمية والاجتماعية، سيحقق انتصارات فكرية وعلمية خارقة. إن القدرات العضوية نفسها للذهن البشري سوف تتطور، وتنمو وتتسامق تحليقاً وتعميقاً.

هل يعني أن تزداد الفلسفة تخصصاً وتعقيداً كبقية العلوم. لا بل ستخرج الفلسفة إلى الشوارع والأسواق والمهرجانات. وستكون الحديث اليومي للناس. لن يكون سقراط بدعاً في التاريخ البشري. وإنما ستمتلئ أسواق المستقبل بأمثاله وبمن يفوقونه قدرة وكفاءة وعبقرية. وسيناقشون أرقى وأنبل القضايا الشاملة. ذلك أن رجل الشارع أو رجل السوق، لن يكون هذا الحطام الآدمي الذي خلفته المجتمعات

والأنظمة الاستغلالية، وإنما سيكون ابن العلم والحضارة والثورة والرخاء ستكون الفلسفة هي لغة الشارع، لغة المسرح، لغة السينما، لغة البيت، لغة الحديث العادي.

والذين يستغربون لهذا أقول لهم إن الفلسفة اليوم ودائماً هي لغة الحديث العادي، لغة البيت والشارع والحقل والمصنع. ولكنها في معظمها ما تزال تزخر بالفكر القديم بالعادات القديمة، بالرؤيا الفكرية المتخلفة، لو سألت فلاحاً أمياً متخلفاً عن أي شيء لأجابك. إن الريف يمتلىء بفلسفة متكاملة تحمل إجابات على كل شيء.

ولكن القضية هي: إننا نريد أن نستبدل بهذه الفلسفة القاصرة، المعبرة عن نتائج الحياة في مجتمعات الاستغلال الاقطاعي والرأسمالي، وربما فيما قبل ذلك، فلسفة أخرى علمية تحمل نضارة العصر، وتعبر عن روح الجديد، وتحقق إيقاعاً بشرياً جديداً في الحياة والفكر والعمل، وتتيح نظرة شاملة إلى الكون والمجتمع.

لن تكون الفلسفة تغرباً كما يقول أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، بل ستكون وعياً علمياً ومشاركة اجتماعية، واستمتاعاً أعمق بالحياة والجمال والفن والحرية..

ويومها لن يجد الانسان نفسه في حاجة إلى أن يسأل: ما هي الفلسفة. ستكون الحياة كلها إجابة على هذا السؤال. لأنها ستكون خالية من كل ما ينسج الأوهام والغموض والشكوك من حوله.

ومن يدري لعلها كذلك أن تكون البداية الحقيقة للفلسفة.

محمود أمين العالم

المصدر: كتاب معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة ـ ١٩٧٠

نشر المقال للمرة الأولى عام ١٩٦٥

- ١٦ -

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

آ- مقدمة كتاب:
الاتجاهات الفكرية المعاصرة في الفلسفة
عبد الفتاح الديدي

١ - حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقداً بلغ حد التجريح. لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها. وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الأخرى. وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه.

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية. ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت فعلاً آثاراً دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية إلى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو واسبينوزا وهيجل وكانط. ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت. ولا نتصور أن انساناً من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين إلى ايجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري. كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك.

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح. فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً واتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى. فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التي جاءوا بها. ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الانكار والدحض مستنداً إلى غير أصولها المبدئية. أو بمعنى آخر هناك من رفضها معتمداً على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكراً كل ما لها من أصول ومبادئ.. من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج.

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية. ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير ألكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الاصيل. أما الذين نقدوها من داخلها فقد وصلوا أحياناً إلى حد الفتك بها... ولكن كما أن الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم إلى إنعاشها وزيادة الحياة في شرايينها. ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص. ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاماً وتحقيقاً لرسالة العقل. وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها.

فالناقد الأول ـ أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة ـ يعتمد في نقده على الانكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية. إن هاتين الفلسفتين ـ إن صح وصفهما بهذه التسمية ـ تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بإلغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها. أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور إلى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند اسبينوزا بالنسبة إلى ديكارت وعند كانط بالنسبة إلى ليبنتس أو هيجل بالنسبة إلى شلينج. فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطى مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه.

وواضح من هذا كله إن الناقد الأول ينظر على الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها. ويحكم أيضاً على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الأصلي الذي نشأت عنه الفلسفة أو الذي صدرت الفلسفية بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم. أما الناقد الثاني فقد فطن إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية. عرف هذا الناقد الثاني جيداً أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند احلال نظرية محل أخرى.

وينظر الوضعيون إلى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفياً لكل صورها ونماذجها. وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضاً دليل على عدم أدراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها. اذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها. تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها وحرصها ذلك ناشئ عن أنها تعد نفسها رفضاً مستمراً لمشكلاتها. ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي أنه متسق مع نظامها العام بحيث نظر إليه كانط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه إلى ماركوس هرتس[1].

[1] كانط: الخطابات ص ١٩٧ ــ جمعها ونشرها ادموند كاسيرر.

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساساً أكثر وضوحاً بوضعها وأهدافها وحدودها. وتعرض اردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبتسيش بألمانيا سنة ١٨٨٥.

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة إلا إذا بدأ بمسك الخيط من أوله، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعاً واعياً دقيقاً. فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعة الأفلاطونية الأولى نحو التعالي وأن يضيف إلى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز المرئيات وفي عبور المشاهدات وفي الاحساس بالعقلية المبثوثة في المادة الغفل. عندئذ يكون الناقد قادراً على أن يظل فيلسوفاً على الرغم من نقده المتصل للفلسفة. ذلك انه سيستخدم الألفاظ استخداماً سليماً واعياً في هذا الاطار النقدي وستعنى كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة إلى كيانه الفكري. ان الاعتراف باللعبة هو أول الطريق إلى المشاركة فيها. ولابد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها.

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الانكار أطلب إليه أن يحترس قليلاً وأذكره بضرورة التأني في استنكاره. وسأحاول أن أشرح له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها. إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله.

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن نقده. فهو لا يستطيع من ناحية أن يتحلل من التمركز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتتصف به كل مفهوماته وتصبغ بصبغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية. وهو لا يستطيع من ناحية ثانية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسة الحتمية الصارمة. وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية مادامت غير ماركسية. فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأي افتراض مسلم به سلفاً. ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية.

أما الناقد الوضعي فالأمر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم. أنه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللغوي ولانت له وسائل التحليل للقضايا. وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية. وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد. فالوضعي المنطقي واهم لأنه لم يدرك إطلاقا المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات. لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً هو هو عمل الفلسفة. يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفطن إلى وجود المسائل الفلسفية. أما أن تقول له أن «أنا أفكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها.

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أنه يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق. ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها. والغريب أولاً هو إننا لا نجد مثل هذا العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الاصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات. كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة. أي أن الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الأوحد ومجال نظرهم الذي لا يتخطونه إلى سواه.

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها. أما من جهة النقد الداخل في محيط دائرة الفكر الفلسفي ذاته فهو ليس في الواقع بالعمل اليسير. وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية في استخلاص النتائج. ذلك إننا إذا وصفنا الفكر الفلسفي في دفعته الأولى بأنه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو أنه اجتياز. والواقع أن نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة إلى ظاهر تختفي وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين إلى البحث عنها واستخلاصها. فالدهشة الأولى هي السبب في تفتح بعد جديد وهو التعالي.

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلاً عن موضعه الأول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلاً بتلابيبه. ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة إلى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير. وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز، ويعد هذا الاجتياز أهم عامل في مساندة الميتافيزيقا. فمنذ ولدت الميتافيزيقا في الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذي يفصم عرى روابطه بإحدى الحقائق من أجل التوجه إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساساً. ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكري وكدفعة هابطة صاعدة متعالية.

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية في أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة. وليس ما يدعو للاستغراب إطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطي هو السبب الأول في وجود الميتافيزيقا. فقد ظهرت إيحاءات أول الكلام المفهوم ضمناً كما يقول جان فال[1] وراء التغيرات التي لا تنقطع في دنيا الطبيعة. وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الانبثاق الأصيل في عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولي أن ننسى ارتباط الاجتياز دائماً بعالم الحس في دنيا الطبيعة. وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة. بل لا يطيب لها من ثم إلا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد إلى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد.

٢ ـ التعبير الفلسفي:

ينبغي أن يمضي وقت طويل جداً قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في مواد الفلسفة. ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالأسلوب الفلسفي، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة. وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات

---

[1] جان فال: بحث في الميتافيزيقا ص ١٩٧.

المختلفة داخل إطارات الاستخدام الفلسفي السليم. ولا بد أن يقلق القراء إذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب الشعراء والفلاسفة من معان. سيجيبنا أحد الناس قائلاً: ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة.

ونجيب على ذلك بقولنا: نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزاً. ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في التصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العادية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لمدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارئ الحديث.

والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر. فهذه وحدها تحتاج إلى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني في إشاراتها واستخدامها استخداماً صحيحاً من حيث دلالاتها. بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزاً تشير إلى محسوسات أو إلى معقولات. وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة. فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها صحيحاً متقارباً مع طبيعة العالم الذي يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته.

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التي نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا. وهذا الاضطراب ناشيء عن أمرين: أولهما أننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداماً فلسفياً في كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه. نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط في سلك الكتاب الجادين الذين لا نحبهم ولا يألفهم الجمهور العادي. إننا نريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جداً حتى تتفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح في مستوى الأدب لا في مستوى الفلسفة ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى التعبير الفلسفي الصحيح. وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب إلى عدد أكبر من الناس وأحب لدى جهات منوعة مربحة.

وثانيهما أننا لم نبلغ في فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة التي تسمح لنا بأن تجري الألفاظ داخل كلامنا على نحو علمي دقيق. فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص والأناة. فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية. ومن هنا يبلغ الباحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية، ويخطئ أخطاء لا تجوز في حساب الاطلاع الفلسفي العادي فضلاً على البحث المختص العميق.

ولاشك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر في استكمال القدرة على التأليف والتعبير الفلسفيين. وينحصر نصفها الآخر في الإلمام إلماماً تفصيلياً دقيقاً بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها. ويظل الفلاسفة

يكتبون دوماً في موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها. فليست كل كتابة من الفلسفة وان عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم الفلسفة. ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة. يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعاً في مصطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم أمداً يتناسب مع ضرورة تشرب الأساليب الفلسفية وطرائق التعبير في شتى المذاهب.

وإذا شئنا أن نخلق جيلاً من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة وجب علينا أن نخص جهداً كبيراً لتعريف الناشئين بطرائق التعبير الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف. فلا ينبغي أن تتحدث عن أفلاطون كما تتحدث عن شوبنهور. ولا يجب أن تتكلم عن وضعية أوجست كونت أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تتصدى للكتابة عن الوضعية المنطقية المحدثة. ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي أو تفسير واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على اطلاقها. وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير على نحو صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه. فلو قلت مثلاً أن اتجاه الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئاً أشد الخطأ، ولو قلت أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت مخطئاً أيضاً لضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرجلين طبيعة الشعور. وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي والشعور بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشواطاً داخل مناطق الخطأ. وإذا قلت أن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن كنت كذلك مخطئاً لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن.

لهذا نقول أن المشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها. وأن المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها. ومجال ضرب الأمثال كثير في الكتابات المنتشرة هذه الأيام. ونحن ندعو هنا إلى إعادة النظر في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة عن الدعوات الإصلاحية. لاشك أن مهام الفلسفة الجليلة تدعوها أحياناً إلى التدخل في مجالات لا تنتمي إليها مباشرة. ولا شك أن الفلسفة مطالبة ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولاً. فالمهام الجليلة التي تنسب إلى الفلسفة إنما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت احتياجاتها من العناصر والأسس والمقومات الأصيلة.

أن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هي محاولة جعل الفلسفة موضوعاً يشارك فيه القراء جميعاً مشاركة عادية. فهذا فضلاً عما فيه من ارهاق للطرفين أعني لمجموع القراء وللفلسفة يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها ارتكاناً حقيقياً إلى مفهومات عقلية عالية. ليست الفلسفة الأصيلة عرضاً عادياً في حياة الناس وإنما تعتمد كل جوانب الحياة اعتماداً جوهرياً على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع. لاشك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوفر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات. فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين، وقد تكون الصواريخ ملكاً للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد. كذلك سمعنا جميعاً عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب. والفلسفة أيضاً لا يلم بها ويوقف

جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها. ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساساً بالطمأنينة لدى الناس. ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم. بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات.

وكان من المكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب. وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر. ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهدم أصولها وأبنيتها. لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه.

نعم.. لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلي ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلي لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهزامها وضياعها. لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص. بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بمهامها الحقيقية هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة.

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية... لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط. إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهما ألموا بمعارفها واصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها. فتتداخل الكلمات تداخلاً خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجري الالفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة.

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نعير مشكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة. ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة اللائقة بنا. لابد أن نعنى بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التآلف بين الكتاب والجمهور شيئاً فشيئاً عن طريق الكلمات. ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقاً من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته. إذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات.

ب ـ خاتمة كتاب:
الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

١ ـ لماذا نحن فلاسفة؟

لماذا يقبل عدد كبير من أبناء العروبة ومن أبناء الدول الغربية والشرقية في كل عام على دراسة الفلسفة في الجامعات؟ ولماذا يقبلون على دراستها في الكتب الوفيرة التي تصدرها المطابع باللغات المختلفة؟ إن الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة مازالت تستهوي عدداً وفيراً من الشباب. وأنهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة. بل أن الجماهير لتعجب أحياناً من أن قوماً من ذوي المكانة يحرصون على أن يجمعوا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة. ويجدون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملمين بكل ما يظهر في العالم من التيارات والمذاهب. ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تعجبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس في جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة في كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسياً أو اقتصادياً. ويندر من بين الكتاب من لا يستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطراً إلى توضيح ألفاظه باستخدام كلمة الفلسفة.

ويتساءل الناس: ما هذه الفلسفة التي لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذي لا يخلو منه طعام؟.

وكلمة فيلسوف في الأصل اليوناني معناها محب الحكمة. ويقال أن العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما استخدموا العبارات المنطقية. ولا نريد أن ننخدع في ضخامة كلمة العقل التي وردت هنا. إن معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشري على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض. فنحن نعثر على العقل كلما وجدنا الناس يعطون أسباباً لآرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء. لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب.

وقد ظهرت هذه العادة العقلية عند اليونان الأقدمين في القرن الخامس قبل الميلاد. وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقي ومنذ ذلك الحين إلى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة في هذا الميدان.

وأخذت هذه الظاهرة البسيطة ـ ظاهرة استخدام الفكر المبني على المنطق ـ أشكالاً متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فنجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر

لها. فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساساً لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشري والواقع أصلاً لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات.

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية. هذه تحاول أن تخضع كل شيء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضي عن مقتضيات عالم الفكر الخالص وتلك تتمثل الحياة في أسلوب صوفي وتتعلق بالروح والوجدان وتتغاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات. أما المذاهب الوجودية فترى أنه لا يمكن تفسير أي ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكري من المنهج الوصفي الخالص الذي يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجي. فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعي أولي سابق على كل خطرة من خطرات العقل.

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة إلى اتجاهات عدة وحركات كثيرة في أسلوب مباشر او غير مباشر. ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون إلى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين ستجد أسماء كل من كانط وهيجل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو وبنتي وآير وجيلبرت رايل.

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذي ينتمي إلى إحدى هذه المجالات العلمية والذي ينسى تسجيل كلمة الفلسفة في مقال من مقالاته او بحث من بحوثه؟ وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلاً من كل هذه المجالات فهي لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ.

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التي صارت تفصل أبحاث الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة. فالفلسفة هي المقياس الحقيقي لمقدار العمق الذي يتمتع به بحث من البحوث. ولا أقول أن الفلسفة تزاحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغايرة حتى تصبح يوماً ثالثاً أصلاً من أصول القواعد والمناهج التي نتوصل بها إلى الحقيقة. وهي قبل هذا كله أو بعد كله قمة الفكر البشري في ميدان الفن والنقد الأدبي وتعتبر الغاية القصوى التي ترنو إليها الأوضاع العامة في التصوير والتلوين والنحت وفي الخلق الشعري الخالص.

فلماذا اتجه الفلاسفة إلى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها؟

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصمدون إلى النهاية في هذا الميدان بالذات؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هي غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد أن يصل إلى مرتبة الحكيم الذي يتصرف في جميع أموره بمنتهى العقل والاتزان. الفلسفة تعطي شعوراً إلى الناس بأن من يشتغل بها يجمع في دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوباً رصيناً هادئاً وطريقة معقولة في حل المشاكل وعلاج الأمور التي تعرض له في حياته. فالفلسفة بهذا المعنى هي سبيل الهداية والرشاد وهي لا تكف عن تزويد أصحابها بنتاج العقل وحصيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة بالأسلوب الذي

يضمن له الإلمام بمقاييس الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها وكيفية التصرف في كل ما يطرأ أمام عيني المرء من الأفعال.

لهذا تستهوي الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول الكيمياء ومبادئ الرياضيات فإنه لن يصل إلى مستويات الحكمة التي يتمثلها الناس في عالم الفلسفة. ولا يضفي علم من العلوم على صاحبه من الفضيلة ما تضفيه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها. وكثيراً ما يصبح الإنسان محتاجاً إلى ما يبعث في نفسه الثقة والطمأنينة وما يشيع في خاطره الإيمان بالحياة. عندما يصل الإنسان إلى مرحلة الشك في الموجودات التي تحيط به وتنعدم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد والجماعات تستطيع الفلسفة أن تهبه الطمأنينة وأن يزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل إلى شيوع الطمأنينة في النفس إلى جانب ما تقدمه لدارسيها من ألوان العلم والمعرفة. وبذلك يصبح الفيلسوف مثلاً أعلى في الاتزان والروية إزاء أحداث الحياة.

ولكن هذا السبب الذي كان يدفع بالفلسفة إلى الانتعاش والازدهار ويجعلها تستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى. لقد صارت الفلسفة مجالاً للخيرين كما هي مجال للشريرين من الناس وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تزكي المغامرة والنزق. وفقد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائله الأقلام والمحابر وغدا رجلاً يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وأفراحها على السواء.

وقد يسوق العارفون سبباً آخر لإقبال الشبيبة على ميادين الفلسفة وهو الفضول والرغبة في المعرفة. فالفلسفة من هذه الناحية ترضي في الشباب الرغبة في الإلمام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود وتشبع تطلعاتهم إلى الوقوف على ما يجري في كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات. كما أن الفلسفة تطرق أبواباً تقف عندها بقية العلوم مكتوفة الأيدي ولا تسنح الفرصة كاملة إلا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة الذين يزودوا بكل ما يلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل الأبواب. فشباب الفلسفة شباب فضولي بكل معاني الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في النفاذ إلى مستويات لا تصل إليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند حدود المحسوسات التي يراها من حوله، ثم أنه قبل هذا كله أو بعد هذا كله يرجو أن يجد في الفلسفة ردوداً على الأسئلة التي طالما تثور في داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده. وهو لا يجد مبرراً للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو نتلقاها بحكم الأخطار التي تحيط عادة بمثل هذه الاستفسارات.

يمكن أن يقال إذن: إن بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة في داخلية نفسه ويميل إلى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع إلى المضي إلى أقصى آفاق المعرفة.

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاءً تاماً من ميدان الفلسفة. وأصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التي تشبع رغبات الفضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصاً محدوداً لا يتعدى فروع بحثه. ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافاً شديداً حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين

مهامهم الكبرى أن يتنازعوا حول مفهوم الفلسفة، أنهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما إذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات إلى جانب موضوعاتها الأصيلة. أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين إطلاقا بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها. والسؤال الأول الذي يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما إذا كان للفلسفة أن تشغل أبناءها بكل هذه الأبواب التي خلقتها رغباتهم وميولهم المعرفية البحتة. وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالاً عنيفاً وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تشغل نفسها إلا بما يقرونه.

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالمنفعة التي تعود على المرء من ورائها. فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وإنما عليهم أن يوقفوا جهودهم على ما يعود عليهم بالنفع المباشر. وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة.

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر إليها إطلاقا بوصفها سبيلاً إلى زيادة معلومات الإنسان عن حقائق الوجود. فالأسلوب الفلسفي لا يصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال في نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه في إدراك المشاكل التي تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه. وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة «كانط» حينما أعتقد أن التقدم الذي أحرزته العلوم الاستقرائية في عصره يعتبر دليلاً على صدق المنهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لأنها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة.

وحاول كل من برادلي وبوزانكيت في انجلترا أن ينقذا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصوري وجعلا المنطق الجديد مقترناً بالحقيقة. فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحماً ودماً. فجاءت سوزان استيبنج وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقيين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذي يعرف وبين الموضوعات التي تتعلق بها المعرفة.

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعفت الفلسفة من جميع المهام وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هي دراسة الكلمات ومعرفة دلالاتها والنظر فيما إذ كانت الألفاظ تؤدي المعاني المطلوبة على وجه سليم. فالفلسفة على هذا الوجه لا تسوق إلى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وإنما تنظر فيما إذا كانت العبارات تؤدي معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة. ومن هنا انصبت الفلسفة على دراسة الجمل التي تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التي تضمن سلامة الأداء اللفظي لبعض المعاني المطلوبة.

من هذا كله نرى ان الأسباب التي كانت تؤدي إلى الرغبة في دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التي أخذت تتتابع في ميدان الفلسفة. لقد أصبح الاتجاه إلى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا إلى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجاً إلى تفسيرات أخرى سوى التي تقدم ذكرها. ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية في بلاد عدة. ومدارس الوجودية التي تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة في كثير من الدول. وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي

فقد ظهرت في النمسا وإنجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل إنجلترا وفي بلاد العالم أجمع.

وهذا كله يكون خطراً حقيقياً على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة. ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقبلين عليها والحافلين بها. وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة إلى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون إلى الفلسفة نظرتهم إلى حرفة يقومون بها وإنما إلى حياة يعيشونها. وهم لا يرون فضيحة في أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وإنما يرون الفلسفة لا تخطئ إذا استجابت للثمرات الطبيعية التي تنشأ في فروعها المختلفة وأنها حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فإنها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم.

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبعث الحياة في نفوس المقبلين عليها وتدفعهم إلى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء إلى إحدى الفئات. فالمشتغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى في موقف المحايد إزاء كل ما يجري حوله. إنه مرتبط بالتفسيرات التي تعطيها الفلسفة وعليه إن يتقدم بحلوله وأفكاره في كل ما يظهر من المشكلات. وليس له أن يظل مكتوف الأيدي إزاء الأحداث التي تدور في عالم الواقع أو في عالم الفكر. إنه يشارك في كل ما يستطيع المشاركة فيه ويسهم في إعداد الموضوعات مستغلاً حريته أكبر استغلال ويندر من الفلاسفة من لا يستخدم حريته أعمق استخدامٍ في شتى الأمور التي تقع في نطاق مشاهداته. فهو يؤمن بالحرية إيماناً عميقاً ولا يرى في العالم ازدواجاً بين الظاهر والباطن. لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام وإذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها في قرارة نفسه ولا حاجة به إلى العودة إلى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادئ الحرية.

وهذه الحرية هي التي أظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة. ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل علىدراستها وهو مؤمن أكبر الايمان بأنه لن يجد ميداناً آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر في ميدان الفلسفة. فهو أولاً لن يظل أعزل إزاء المشاكل الخطيرة التي تسوقها إليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن إلى أي المدارس ينتمي. وهو ثانياً مضطر إلى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التي تزفها إليه الفلسفة وهي الحرية.

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة إلى مذاهب وفئات ولهذا أيضاً أقبلنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها. لم نتركها على الرغم من الأزمات التي مرت بالفكر العربي المعاصر ولم نجاهد طويلاً من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل أعلى من المناهج والتقسيمات. إننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداسة الرأي ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء. والعصر الذي نعيش فيه أصبح يتطلب جيشاً كبيراً من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التي تلم به وليزرع في قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الإنسان في حاضره ومستقبله.

٢ ـ محاولات لا تنقصها الشجاعة.

بلغت العشرين من عمري وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا أزال متحمساً للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذي لا تستطيع التخلي عنه. ولم يكن الأمر واضحاً وضوحاً

كافياً في أذهان الطلاب في ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الزمان الوجودي، ونظرية الجمال كما ظهرت في كتاب هذه الشجرة للأستاذ العقاد، ونظريات الأسس الميتافيزيقية كما جاءت في كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكارت.

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا في تلك الآونة أننا سنواجه موقف وضعي جديد مثل الدكتور زكي نجيب محمود. وكان قد وصل من لندن حديثاً بعد أن انتهى من إعداد رسالته للدكتوراه ودخل إلينا في قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدماً أن حماسنا للميتافيزيقا يشبه الحماس الثوري للمعارف الجديدة وفوجئنا في قسم الفلسفة بعدو حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه إلى فروع الميتافيزيقا في غير قليل من السخرية والاتهام.

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهي فلسفة مورووتجنشتين وآير لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسفة أكثر تأثراً بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية. وجاء إلينا الدكتور زكي نجيب محمود مزوداً بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسفة التي قيدنا أسماءنا لدراستها!

وقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يقتلع منا الإعجاب والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا. فالوضعية التحليلية وصلت إلى ميدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكي نجيب محمود بسنوات عدة على يد أحد أقطابها الإنجليز الأصلاء[1] وهو جون ويزدم. فقد كان هذا الفيلسوف مدرساً للفلسفة بجامعة إسكندرية في فترة الحرب العالمية الثانية. وحاول هذا الرجل التبشير بسقوط الميتافيزيقا كما أن هذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمال جون استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاهاً للفلسفة يخالف الاتجاه الذي شقه كانط وديكارت ووجدت في شخصية براتراند رسل القوية أكبر مشجع للاستمرار في التيار الوضعي المنطقي. على الرغم من ذلك كله فشلت في أن تنحرف بالفلسفة إلى المجالات التي زكتها ولم تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة.

ذلك أن القدر قد أضفى على الفلسفة في ألمانيا بثلاثة أسماء من عمالقة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما أضفى عليها بثلاثة مثلهم في فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتي فأنعشوا تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة إلى حظيرتها. بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية في مستهل هذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا إليها كل قيمتها التي كانت قد ضاعت على أيدي الوضعيين والماديين والحسيين.

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من أصحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد إلى أن بزغت في سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافيزيقا وضعها الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمكن مواصلة الاتجاهات الفكرية

---

[1] جون أولتون ويزدم: التحول الفلسفي ـــ دار المعارف بمصر.

John Oulton Wisdom: Metomorphosis of Philosophy

والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد أحد يخجل من الاشتغال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية.

ونحن هنا في مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة في ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهي تنمو على أقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها في الأوساط الجامعية وغيرها. والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايعين لهذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلاً صادقاً حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفسيح بالمجلات والدوريات الأجنبية. وإذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فإننا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المناقشات حول العبارات والمصطلحات والنصوص التي تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من الخصوبة بحيث صار في إمكانها تلقي كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة.

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الأوروبية صداها السريع عندنا في قاعات الدروس والمحاضرة وفي ندواتنا الثقافة التي تضم المفكرين والأدباء. ولم يتمكن الدكتور زكي نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تياراً وضعياً تحليلياً. وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتعتبر من الاتجاهات العريقة التي أعادت إلى الفلسفة قيمتها العلمية.

إننا نفخر اليوم ولا شك بأننا في ظروف سنوات قليلة استطعنا أن نلتقط بذور المذاهب الغربية في الفكر والأدب والفن حتى أصبحنا مركزاً ثقافياً وروحياً عالمياً نشارك بأقلامنا وعقولنا وفنوننا في اليقظة العامة التي شملت الفكر المعاصر ولاشك أن الصراع الذي نشهده اليوم حول قيمة هذه المذاهب والخلافات التي تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هي الأصول التي ستؤدي إلى تقويم نهضتنا وتغذيتها بأرفع الأفكار والفلسفات.

٣ ـ هل يمكن أن تقوم فلسفة مصرية؟

هذا سؤال شغلنا طويلاً وشغل عدداً من المفكرين الشبان الذين تطلعوا إلى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا. كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهي تنبثق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفصح عن طبيعة بلادنا. وليس أحب إلينا من أن نرى الفكر العربي المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكي يخلق على ضفتي النيل معالم الثقافة الجديرة بنا ولكي ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه.

ولا شك أن ذلك يستلزم منا الماماً كافياً بالعلوم الفلسفية. لابد من الوقوف على التيارات الجديدة في ميادين الفكر عامة. ومن الضروري في الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه. لابد أن نحس حاجات الناس في مضمار الروح ولابد أن نشارك في اليقظة التي بدأت تدب في أذهان الناس. فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ إلى آفاق المستويات الإنسانية العادية في صراعها مع الحياة والألم وفي صميم إحساسها الفطري بمشاكل الوجود. ولن تتحدد منابع الفلسفة الحقيقية ما لم نكتشف الضمير

النقي أو الضمير الخالص لدى سواد الناس. فحين أفكر في الإنسان أشعر بالشوق إلى إدراك داخلية ذاته لا على نحو ما هي عليه وإنما على نحو ما تبدو في ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به.

فإذا عمدنا إلى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجودية التي يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية. بل علينا أيضاً أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه في استخدام الأدوات الحيوية في معاشه. ولن نتعرف على الوعي أو على الضمير لدى الإنسان العادي إلا إذا عرفنا طريقته في مقارنة نفسه بالآخرين. فالإنسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية الماثلة أمامه على شكل شخوص متحركة وإنما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التي يعقدها باستمرار بين وجوده الداخلي وتصرفات الناس. حينئذ فقط يستطيع أن يستشعر مدى الحيوية التي تموج بها أفئدة الناس من حوله.

خذ مثلاً لذلك حقيقة اللغة. فنحن لا نعرف ما هي اللغة إلا إذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس إلا إذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس. كذلك لن تفطن إلى الوعي الذاتي لدى الناس إلا إذا لمست قوة الفرد في مضاهاة نفسه بالآخرين. فهذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعي الذي يكمن وراء معاملات الناس لأن الوعي البشري الخالي من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق في صورة فعلية كوعي خالص.

كذلك يضطر الإنسان عادة إلى مزاولة العمل في أي مجال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادي إلى عمل فني كبير. يلزم أن يظل المرء في شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الإتقان لصناعته. ليس الخلق عملية سهلة وإنما يحتاج عادة إلى دربة ومران طويل الأجل. ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هي التي تجعل الإنسان في النهاية قادراً على الخلق والإبداع في المجال الذي يشغل نفسه به. لابد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصي حتى يدرك المرء جوانب المهمة التي يقوم بها وحتى يستوفي علمه بتفصيلاتها وجزئياتها إلى أن يصل آخر الأمر التمكن والسيطرة على قواه إزاء هذه المهمة. وكلما مضى الوقت واتضحت معالم الأشياء في ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المناهج واستتبت له الأدوات والوسائل.

ويحتاج العمل أول الأمر إلى معالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه. يحتاج إلى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة إلى أن يتم له النمو وتتهيأ له الحياة. المفروض إذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسبل ممهدة حتى تنشأ نشأة واضحة. بعد ذلك تتفتق الأذهان على المستحدثات الجديدة التي تبدو في ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتي تحتمي وراء تجربة ضخمة في ميدانها.

فاكتشاف اللامعقول في الفكر الغربي المعاصر أمر معقول مثلاً. اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الأبحاث في المنطق الرياضي. إن العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرناً. ومر الذهن الأوربي بتجربة العقل المطلق أجيالاً متعاقبة. ولكن مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك أوضاعاً جديدة

في العلاقات الإنسانية كما أنها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول في المعاملات العادية. وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الإنسان يتصرف بروح اتكالية مؤداها الاستناد إلى تجربة أوسع نطاقاً من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق.

وآن اليوم لهذا الذهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل. فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظاهرات التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها أو التي أصبح الإنسان الغربي يستغني عنها فعلاً من أجل المداومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها. وحقيقة الحياة عنده أشد إطلاقا وأكثر شمولاً من تجربة العقل. والعقل نفسه ليس إلا حيلة من الحيل تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها. فالحياة نفسها أعم وأشمل من ظاهرة العقل وإذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة.

وقد استنفد الإنسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن أي طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الإنسان. أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم نكد نستنفد منها شيئاً. وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تئن يوماً تحت ضغط العقل بل لم تكد تتفتح على كل آفاقه. ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته. وعملنا في الفكر والفن لا يزال وئيداً.

والعجيب مثلاً أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثرية وهي النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الأولى. بينما يحتاج فن التصوير إلى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاولة العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور. وقفزنا بسرعة مذهلة إلى السريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطيع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة إلى العناصر الجوهرية في الأداء ولم يستطع الجمهور أيضاً أن يفطن إلى حقائق الفن الجديد.

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدي للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والإيقاع ودون أن يتحروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي. ولم تنشأ هذه الحركة إلا استجابة للبرم بالشكل القديم للقصيدة وحباً في إظهار الولاء لفكرة التجديد كمجرد فكرة. ولم يحفل الشعراء بالإمكانيات الضخمة التي تتيحها لهم الأوزان المطروقة والتي تحتويها الأشكال البنائية بوصفها إطارات نسقية للقصيدة.

ولم يمر المسرح ـ أو لعله لم يكد يمر ـ بتجربة طويلة في مضمار الشكل التقليدي للمسرحية. بل في لمحة اجتاز خشبة المسرح إلى أرضية المتفرجين. وفي لمحة أيضاً صار يقدم ألواناً من المسرح التي تمزج بين التجريد والسريالية واللامعقول. ونحى الكتاب قالب المسرحية الأصيل وطبيعة المسرح في الرمز والإيماء ليحلوا محلها صوراً خطابية ومشاهد استعراضية.

أما في الفلسفة فقد كنا أسعد حظاً لأننا شهدنا مولد الفلسفة المصرية بصورة صحفية أول الأمر ثم صارت هذه الصورة تتبلور في أيدي مفكرينا إلى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفي. فنشأت نظريات النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين. وداهمت الوجودية أوساط الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس

بمصطلحاتها الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخمد أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة. وأصبح المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين النزعات المستحدثة التي تخيفهم من التقدم في الميدان الذي اختصوا به. فانصرفت غالبيتهم إلى مجالات ثقافية أخرى لا تعرضهم لوطأة النقد والتفنيد.

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويري من جهة وبين الطبيعية والتحليل النفساني من جهة أخرى. وفقدت بذلك منطق الخيال الذي يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصي جميعها في السرد والحكاية.

ومن الطبيعي ولاشك أن نصدر في أفكارنا وآرائنا عن متابعة حقيقية لثقافة الغرب في تطوراتها الأخيرة. ولكن النتيجة التي نواجهها اليوم هي انفصال الجمهور عن أهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن. أصبحت الفنون والآداب والفلسفات لا تمس الجمهور مساً مباشراً وصار الكتاب معزولين اللهم إلا من واتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من الاحتراف الأصيل.

وصارت حاجتنا ماسة اليوم إلى ما يعيد إلى الجمهور ثقته بنفسه بحيث يستطيع أن يجاري التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن يتذوق طعوم كل ما يدور في الحياة من حوله. والمهم أيضاً هو ألا تقصر الفلسفة من جانبها في استيفاء هذه الحاجة. بل أن مهمة الفلسفة الأولى هي الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة. فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف في النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب. والفلسفة هي التي تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الأفكار الصحيحة. الفلسفة هي التي يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهي التي تستطيع أن تفطن إلى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع في كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة.

وليس بعجيب أن نراجع التاريخ قليلاً فنجد أن النقاد في الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدي شوبنهور ولسنج واشليجل وكولريدج وأخيراً سارتر. وكذلك الحال في نظريات الفن والذوق والجمال. فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الأصول النظرية والمبادئ الأساسية في كل علم وفن. وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية في موقفنا الفلسفي الجديد.

ولكن لا تلبث أن تظهر لنا العقبات. فما هي الفلسفة أولاً وما هي مهمتها؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود؟

أحب هنا أن أشير إلى شيء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساساً على فكرة نقض رأى برأي ومناقضة حجة بحجة. فإذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهنا أمر طبيعي معقول لأنه في طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم. الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها. فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هي ألا تكون مفهومة وإنما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة. هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها. وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدماً أن مذهبه سيتعرض للنقد والتنفيد من قبل معاصريه أو من يأتون بعده. وتاريخ المذاهب الفلسفية مليء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا.

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية؟ والجواب طبعاً بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فريقين: اما أنهم لا يعترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلومها. وأما انهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون إليها النقد العنيف. فالفريق الأول يعارضها مع رفضها. والفريق الثاني يعارضها مع اجتيازها.

فإذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان إلا بالانتقال من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وإذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التي أخذت أسماء مختلفة في تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الانكار والرفض مع التقرير والتوكيد. فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع الاثنين. ثم هب ديكارت فعارض كل ما سبقه من الفلسفات. واجتاز «كانط» كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلقوا الفجوات بين النظم والمذاهب. «وهوسرل» يرى أن الفلسفة تطورية وأنها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية.

ليس هناك إذن غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة. و«كانط» الفيلسوف هو الذي علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافزيقا الميتافيزيقا. وهذا التعبير الأخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحدودها.

ونأتي ثانياً إلى مشكلة الميتافيزيقا وصلتها بالحقائق العلمية المحسوسة. فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم. وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية. بل يمكن القول أيضا أن أي باب من أبواب المعرفة يصير علماً إذا اتفق له سياق خاص ومنهج خاص. وكل بحث نقدمه في أي فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم. والبحث الذي نقدمه في باب السحر والتنجيم أو في باب الأدب والفن أو في باب التاريخ والاجتماع يصبح علمياً بقدر ما يحافظ على طبيعة البحث الذي يختص به وبقدر ما يوافق مقتضيات الفرع الذي يدور فيه. تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته الأصوله الوضعية والمنهجية. قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولاً تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التي يدرسها.

فصفة العلمية تنشأ إذن من تطابق الأفكار مع مقتضيات البحث. وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نفطن إلى دقائق العلوم التي نشتغل بها. فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقيا تبحث في وضعية الأشياء وحقائق الموجودات. وإذا جاز لنا أن نشارك في تحديد السياق العام الذي تنبني عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من الإضافة إلى حقيقة الفكر وصرنا أقرب إلى ينبوع الحقائق الخالدة. فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشري في تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة في مقابل لبنة. ولابد أن يستمر البناء. ولو حاولنا مرة أن نقوم بعملية من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقض مع التقرير لثبتت لنا القدرة على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر في تطوره وتنشئ للفكر هيكلاً جديداً من صنع أيد وعقول عربية.

بقى أن ننظر الآن في مسألة التمهيد لإيجاد فلسفتنا. أعنى لابد أن ننظر في أمر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة. من الضروري أن نضع حدا لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف على معانيها. وكل المشاكل التي أضافت إلى فلسفتنا المعاصرة عقبات كبيرة قد نتجت عن إهمالنا للمصطلح العربي المناسب. كل الصعوبات التي ظهرت في سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن إهمالنا لتنظيم لغة الكتابة الفلسفية. أو بعبارة أخرى لا يزال اختلافنا على تناول الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقي في تعبيراتنا الفلسفية.

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبات. ولكنها محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان. وهي بهذا تزيد من قوة الاختلاف. من السهل جداً إذا عرفنا اللغة التي نتعامل بها أن نشرع تواً في التأليف الفلسفي المبتكر. ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعاني الكلمات. فمن الضروري أن تبقى للكلمات ظلالها. ولكن المهم هو أن يوجد عندنا مصطلح عربي متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وان نجد العبارات السلسة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار. كذلك يهمنا أن نجد مقابلاً عربياً لكل الكلمات التي تجول في أذهاننا باللغات الأوروبية.

إذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على أخطر عقبة في سبيل قيام فلسفتنا المصرية. من هذه النقطة سنتمكن من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مع كياننا العقلي والروحي. سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت أقدامنا في حقل الفلسفة مع أعلام الفكر العالمي. والمهم أولاً هو أن يألف مثقفونا تداول الكلمات في استخدامها الصحيح. وبعد ذلك ستمرن عقولنا على مداولة العمل الفلسفي. سيمكن أن ننقض على مذاهب الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مستحدثة فنتابع بذلك سير الزمن ونتيح لفكرنا العربي الأصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار.

عبد الفتاح الديدي

المصدر: كتاب الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة.

عبد الفتاح الديدي القاهرة ١٩٦٦. الدار القومية.

-١٧-

الفلسفة
موضوعها غايتها منهج البحث

محمد جواد مغنية

قبل أن ندرس علماً من العلوم ينبغي أن نعرف موضوعه، وغايته، والمنهج في دراسته - مثلاً - نعلم أن كلام العرب موضوع علم النحو، وأن الغاية منه صونُ اللسان عن الخطأ في الإعراب، وأن المصدر الذي نعتمده هو أقوال الثقات وروايتهم عن العرب.. فما هو موضوع الفلسفة، وما هي الغاية منها، وبالتالي ما هو منهج البحث المتبع فيها؟.

موضوع الفلسفة

لكي يتضح موضوع الفلسفة جلياً نمهد بمايلي:

إن اللغة العربية موضوع لدراسة علم النحو، ولكن النحوي لا يبحث جميع صفات اللغة وعوارضها، وإنما يهتم بما يعرض لأواخر الكلمة من البناء والإعراب رفعاً ونصباً وجراً، أما سائر الجهات كمعنى الكلمة أو وزنها وما إلى ذاك فلا تعنيه في كثير أو قليل، فمجال دراسة علم النحو محدود بجهة خاصة من اللغة العربية. وكذا علم الصرف، فإن موضوعه اللغة العربية، ولكنه يبحث عن تصرفات الكلمة ومشتقاتها، وما يعرض لحروفها ما عدا الحرف الأخير. وعلم مفردات اللغة يبحث في معنى الكلمة، ولا يعنيه شيء من أمر التركيب. وعلم البيان يبحث في إيراد المعنى الواحد بعبارات شتى، والبلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

فموضوع العلوم العربية هو اللغة وإنما اختلفت وتباينت بالحيثيات والجهات.

وهكذا سائر العلوم قد تتفق في أصل الموضوع، وتختلف في القيود والحيثيات. فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود، ولكن من حيث هو جسم مادي، له قوانين خاصة تحدده. والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث الشكل والاعداد[1] والكيمياء تبحث في الوجود من حيث هو مادة تحتوي على عناصر، لها تأثير خاص عند التركيب. وعلم الحياة يبحث في الوجود من حيث هو مادة حية تستهلك الطعام

---

[1] عدّ الملا صدر «في كتاب الاسفار» الموسيقى من العلوم الرياضية. وهو صدر الدين محمد الشيرازي من أعاظم فلاسفة الامامية توفي سنة ١٠٥٠هـ.

وتجدّد بناءها. وعلم التاريخ يبحث في الإنسان من حيث أنه كائن يحس ويدرك.. وهكذا تتحد العلوم في أصل الموضوع، وتختلف بالحيثيات والجهات.

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود مجرداً عن كل قيمة، وبقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي. فحين يقول الفيلسوف: ينقسم الوجود إلى واجب وممكن فلا يريد بقوله هذا أن التقسيم يعرض لنوع خاص من الوجود، وإنما أراد طبيعة الوجود بما هو. فكما أن المهندس يبحث في المربع أو المثلث، بقطع النظر عن كونه من الحديد أو الخشب ـ كذلك الفيلسوف يبحث في الوجود بقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي. أما غيره من العلماء فإن مجال دراسته ينحصر بنطاق خاص من الوجود، وهذا معنى قول أرسطو: «الفلسفة تبحث في طبيعة الوجود كما هو». وسنوضح هذه الحقيقة بأسلوب آخر في البحث الآتي بعنوان «الوجود».

إشارة

شاع في هذا العصر رأي يقول بأن هذا التحديد هو تحديد لموضوع الفلسفة التقليدية ـ القديمة ـ حين كانت الفلسفة كلّ العلوم، أما اليوم فلم يعد لها تلك الأهمية التي كانت لها من قبل، حيث قسم العلماء تركة الفلسفة فيما بينهم، واختص كل منهم بنوع من أنواع الوجود، ولم يبق لها ما تتحدث عنه. فعالم الطبيعة أولى منه بالشئون الرياضية، وعالم النفس والاجتماع أولى بالحديث عما يعود إلى الإنسان وصفاته وغرائزه. إذن لا جديد عند الفيلسوف يتحدث عنه، إلا شيء واحد، وهو تحليل الألفاظ، وتنظيم القضايا التي يستعملها العلماء، أي أن الفيلسوف يقوم بعملية البيان والتوضيح فقط، أما عملية الاستنتاج والاستخراج فيتركها إلى غيره. فنيوتن ـ مثلاً ـ يكتشف الجاذبية، والفيلسوف يفسر معناها، وآينشتين يكتشف النسبية، والفيلسوف يشرحها، ويوضحها، فإذا شرحها آينشتين كان عالماً وفيلسوفاً في آن واحد.

ويرد هذا القول، أولاً: أن التفسير والتوضيح من شئون اللفظ لا من شئون العقل، ومعلوم أن مهمة الفيلسوف عقلية، وليست لفظية، وإذا استعمل اللفظ فإنما يستعمله كوسيلة وأداة للتعبير عما يريد، شأنه في ذلك شأن أي إنسان.

ثانياً: ليس توزيع العلماء لمناطق الوجود، واختصاص كل واحد بدائرة منه ـ معناه أنه لم يبق للفلسفة موضوع تبحث فيه، بل بقي لها الوجود المطلق الشامل[1] لجميع مناطق الوجود وأنحائه، فكما أن كل حاكم من حكام الأقاليم يسيطر على إقليمه ومنطقته، والرئيس فوق الكل يسيطر على جميع الأقاليم والمناطق؛ كذلك الفلسفة يخضع لها الوجود بكامله، فالعالم بأسره موضوعها، الكون بعظمته مجال دراستها.

---

[1] بهذا يفرق بين العلم والفلسفة، فموضوعها عام، وموضوعه خاص. ثانياً: أن العلم يبحث عن العلل القريبة، والفلسفة تبحث عن العلل البعيدة. ثالثاً: الفلسفة تبحث عما ينبغي أن يكون والعلم عن الشكل الكائن بالفعل. وبعضهم فرق بينهما بقوله: أن العلم يتناول الطبيعة، والفلسفة وما وراءها. ومهما يكن، فإن التفرقة بينهما حديثة ترجع إلى ٣٠٠ عام كما قيل.

فإذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون، هل وجد من شيء أو لا شيء. وهل هو حادث أو قديم، وهل هو مادة صرفٌ والروح عارض من عوارضه، أو هو روح صرف، والمادة صورة من صوره؟ أو هو مادة وروح معاً أو مادة وروح وواجب لوجود وراءهما، أو لا مادة ولا روح، وإنما هو وهم وخيال، كما تزعم فئة من السفسطائيين؟ وهل وجد الكون صدفة، أو بقدرة قادر؟ ومن هو هذا القادر؟ وما هي صفاته، ومن أي نوع تكون علاقته بالكون؟ وهل الأفكار الحاصلة من التجربة أو الاستنباط خطأ أو صواب؟ وهل الدين هداية أو ضلالة؟ وما هو مقياس الحسن والقبح، والخير والشر، والحق والباطل وما إلى ذاك من البحوث الالهية والاخلاقية والطبيعية والرياضية من الوجهة العامة.

وخلاصة القول أن موضوع الفلسفة هو الكون وما بعده، والإنسان.

غاية الفلسفة

ليست الغاية من الفلسفة أن يحصل طالبها على ثروة مالية، أو شهرة أدبية، ولا أن يكون جليلاً، له هيبة الفلاسفة ووقارهم، ومقدرتهم على الجدال والنقاش؛ وإنما الغاية الأساسية منها إدراك حقائق الموجودات كما هي في واقعها بالبراهين العقلية، لا بالظن والتقليد. والمراد بالموجودات أعم من الطبيعية وغير الطبيعية[1] ويتفق هذا مع رأي أفلاطون وأرسطو، ويقرب منه قول بعض أساتذة الفلسفة الجدد من «أن الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا، مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية». وعلى هذا فإن حصل لنا الاقتناع بفهم الوجود فهو المطلوب، وإلا فقد اشبعنا رغبة في أنفسنا.

وقيل: أن الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل. ويلاحظ على هذا القول بأنه تضييق لموضوع الفلسفة الذي يشمل الوجود بما هو كما أسلفنا. وقيل: أن الفلسفة تهدف إلى الحياة العملية. ويسمى هذا المذهب بالمذهب البراجماتي وعنده أن الفكرة إذا لم تكن أداة للسلوك فليست بفكرة ولا بشيء من المعرفة، ومن رواد هذا المذهب الفيلسوف الأميركي وليم جيمس ت ١٩١٠ (انظر نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود). وهذا القول يربط التفكير النظري بالعمل، وليس من شك أن هذا الاتجاه سليم في نفسه، وهو لا يتنافى مع القول الأول، لأن الفلسفة إذا كانت سبيلاً لمعرفة الحقيقة سبيل أيضاً للعمل[2]. قال الإمام علي: «رحم الله امرءاً أعدَّ لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟» أي من أين أتى؟ وإلى أين ينتهي. وفي أي وضع هو؟ وبكلمة أن يعلم مكانه من الوجود، ويعمل بما تستدعيه بدايته ونهايته وحياته الحالية.

---

(١) قال بعضهم: إن قولنا الموجودات غير الطبيعية كلام فارغ لا يدل على معنى، لأن الموجود ينحصر في الطبيعيات فقط، فأي لفظ لا يشير إلى معنى محسوس فهو لا شيء، واللاشيء عدم لا يتصف بالكذب أو الصدق؛ حيث لا واقع يمكن أن يطابقه مدلول اللفظ أو لا يطابقه. وهذا القول يبتني على صحة المذهب المادي الذي يرى أن المادة أصل، والروح فرع، وسيأتي الكلام عنه.

(٢) قال بعض الفلاسفة: أن الغاية من الفلسفة التجلي، والتخلي، والتحلي، ويريد من التجلي معرفة الحقائق، ومن التخلي البعد عن الرذائل، ومن التحلي الاتصاف بالفضائل.

منهج البحث

نريد بالمنهج الطريق الذي يعتمده الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة، ولا خلاف[1] في أن الطريق هو العقل لا الإجماع ولا العرف ولا الوحي. وهنا أسلوبان لاستخراج الحقيقة من العقل، الأول قديم، وهو القياس الصوري الذي اعتمده أرسطو واضع علم المنطق، وسمي صورياً، لأنه يهتم بصورة التفكير وهيئته. قال أرسطو: لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط، وهو عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يلزمه لذاته قول آخر، أي متى سلمنا بصحة المقدمات يلزمنا قهراً التسليم بالنتيجة المترتبة عليها، فالقياس ينتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة ـ مثال ذلك ـ الإنسان حيوان عاقل، وزيد إنسان فزيد حيوان عاقل.

وأنكر البعض هذا القياس، وأورد عليه اعتراضين: الأول أن نتيجته ليست صحيحة بالقياس إلى الواقع، بل ترتبط بالمقدمات، وتدور مدارها صدقاً وكذباً.

والجواب عن هذا الاعتراض بأن شرط القياس أن يتألف من مقدمات يقينية، والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية في الصدق فالنتيجة المرتبة عليها كذلك، وأي قضية تكون كاذبة فلا يصح بحل أخذها جزءاً القياس.

الاعتراض الثاني على القياس الصوري أنه لا يأتي بجديد، ولا ينتقل بنا من معلوم إلى مجهول، لأن المقدمة الكبرى، وهي «الإنسان حيوان عاقل» تشمل زيداً بالضرورة، وإلا كانت النتيجة بعيدة عن المقدمات بعد الحجر عن الإنسان، وإذا كانت النتيجة داخلة في الكبرى المعلومة فلم يبق من حاجة إلى تأليف القياس وعملية الاستنتاج.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحكم في الكبرى جاء على الطبيعة الشاملة لجميع الأفراد الموجودة بالفعل، والتي ستوجد فيما بعد، أما في النتيجة فأن الحكم كان على الفرد الموجود حالاً، أو قل: أن المحمول وهو «حيوان عاقل» قد استند في الكبرى إلى موضوع كلي؛ وفي النتيجة إلى موضوع جزئي. فالتغاير إذن بين النتيجة والمقدمات متحقق.

الأسلوب الثاني لاستخراج الحقيقة من العقل هو الاستنباط الرياضي الذي اعتمده ديكارت، وسلم به العقليون من بعده، ويتلخص في استخراج الحقيقة من البديهيات التي يجزم بها العقل لذاتها، لا لدليل خارج يثبت صدقها، فينتقل الذهن مباشرة، ودون توسط عمليات فكرية، من قضية معلومة إلى حقيقة مجهولة، كانتقالنا من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود». وهذا الأسلوب يتفادى الاعتراضين السابقين على القياس الصوري الأرسطي، لأن النتيجة لم تدخل في الكبرى، وهي صادقة في القياس إلى الواقع، لا بالقياس إلى مقدماتها.

وهناك أسلوب ثالث يعتمد التجربة فقط، ولا يعتبر القياس الصوري، ولا الاستنباط الرياضي.

---

[1] بل الخلاف ظاهر بين من يعتمد النظر والاستدلال، ومن يعتمد الحدس والكشف، وإلا أن يقال: أن العقل وسيلة للكشف، والكشف طريق للمعرفة، أي بالعقل نصل إلى الكشف.

ومهما يكن، فإن الفلاسفة المسلمين يعتمدون القياس الارسطي، ولا ينكرون الاستنباط الرياضي، ولا التجربة في الموضوعات التي يمكن أن تتناولها، ولكنهم لا يحصرون سبب المعرفة في التجربة أو في الاستنباط الرياضي ولا فيهما معاً.

والمهم عندهم استخدام الفكر لبلوغ الحقيقة بالبراهين اليقينية بديهية كانت، أو نظرية، فلا فرق عند العقل بين أن ننتقل من قضية بديهية إلى أخرى كسبية، وبين أن ننتقل من قضية كسبية إلى أخرى مثلها ما دامت ترجع بالنهاية إلى قضية بديهية. قال العلامة الحلّي[1] في كتاب «نهج الحق»: المعارف الكسبية فرع عن المعارف الضرورية، والمعارف الضرورية الكلية فرع عن المحسوسات الجزئية، فالمحسوسات أصل الاعتقادات، ولا يصح الفرع إلا بعد صحة الأصل. ويأتي التفصيل في مبحث القياس وأقسامه.

ومن أحب الاطلاع على ما قيل قديماً وحديثاً في تعريف الفلسفة وموضوعها، وغايتها، ومناهج البحث فيها فليراجع كتاب «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل.

محمد جواد مغنية

المصدر: كتاب معالم الفلسفة الإسلامية. دار القلم - بيروت - ١٩٧٣ ط ٢

---

[1] الحسن بن يوسف المطهر، توفي ٧٢٦هـ، وهو من كبار متكلمي الأمامية، وفقائهم له مؤلفات كثيرة مطبوعة ومنتشرة جداً بين الطائفية الامامية، ومنها في علم الكلام شرح التجريد، وكشف الفوائد، ونهج الحق وغيره.

- ١٨ -

أوليات

عبد الرحمن بدوي ١٩١٨

معنى الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية، معناها الاشتقاقي: حُبّ الحكمة. وقد زعم هيرقليدس البنطي Heraclide de Pont، وأيده شيشرون وذيوجانس اللأرسي، أن فيثاغورس أطلق كلمة: «مُحبي الحكمة» على أولئك الذين اقتصروا على دراسة طبيعة الأشياء، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة. ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدعوا لأنفسهم أسم «الحكماء» ولا أطلقوا على معرفتهم اسم «الحكمة». وإنما هم سعوا إليها، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها. وقبل فيثاغورس كان اسم «الحكماء» يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأسبابها.

ولكن يرى آلبعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه، لما طبع عليه من ادعاء لا يتفق معه أن يتواضع فيسمي نفسه «محباً للحكمة»، لا حكيماً. ولهذا يرجح هؤلاء أن يكون سقراط أول من استعملها. وأفلاطون يستعملها ليميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين.

وعلى كل حال فقد وردت مراراً على لسان سقراط، في محاورات أفلاطون، ولكن بمعنى أخلاقي، أي محبة الحكمةً الخلقية. ثم جاء أفلاطون فتوسّع في معناها؛ وجاء تلميذه أكسينوقراط فقسّم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: (١) نظرية المعرفة (= المنطق)؛ (٢) الفلسفة الطبيعية (= الفزياء)؛ (٣) الأخلاق. وبهذا التقسيم الثلاثي أخذ زينون، مؤسس الرواقية، وكان معاصراً لأكسينوقراط، ثم الرواقيون بعامة.

لقد جمع أفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد، وبين دراسة العالم والمبادىء التي يقوم عليها، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك.

وكان يميز بين الفلسفة وبين الرياضيات؛ وبين الفلسفة والتاريخ.

أما عند أرسطو فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية. واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث ـ حين بدأت العلوم تستقل بنفسها.

آ ـ فاستقلت الفزياء أولاً في القرن السابع عشر بفضل جاليلو وديكارت ونيوتن، لأنها رأت أنها ينبغي ألا تستند إلى مقولات ميتافيزيقية، بل إلى التجربة والملاحظة وحدهما دون فروض ميتافيزيقية أو دينية. ولكن لم يتم التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء إلا في نهاية القرن ١٨ وأوائل الـ١٩.

ب ـ واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر أيضاً، وخصوصاً علم الفلك عند جاليليو، بينما كان هذا العلم لا يزال عند كوبرنيقوس متأثراً باعتبارات دينية وميتافيزيقية.

جـ ـ وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية: الفسيولوجيا، فالتشريح، والطب بوجه عام.

د ـ وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبفضل أوجيست كونت، أخذ علم الاجتماع في الانفصال والاستقلال بنفسه، حتى إذا استهل القرن العشرون أخذ ينفصل ويشق طريقاً خاصاً به، إذ صار وصفياً يعني بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة، بدلاً من البحث في الجماعة بوجه عام.

ومع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها. ولقد حصر معجم لالاند المعاني التالية:

آ ـ الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعمّ. وهو المعنى الذي نجده عند أرسطو («ما بعد الطبيعة» م١ ف١ ص ٩٩٣ ب٢١؛ ١١ف ٨، ص ١٠٧٤ ب١١).

وهذا المعنى بقي عند المحدثين عهداً طويلاً. فبيكون Bacon يقول: «إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً، ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي تحدثها فينا، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريد... وهذا هو دور العقل ومهمته»[١]. وتبعاً لذلك فإن الفلسفة في مقابل التاريخ إذ هذا «يهتم بالأفراد بخاصة، أي بالكائنات المحددة زماناً ومكاناً».

وتشمل الفلسفة عند بيكون: الفلسفة الأولى؛ والفلسفة الخلقية، وهذه الأخيرة تطلق على كل ما نسميه اليوم باسم العلوم الأخلاقية؛ والفلسفة الطبيعية، وموضوعها جماع علوم الطبيعة، وبخاصة: الفيزياء.

وعند ديكارت نجد نفس المعنى. فهو يقول قالته المشهورة في مقدمة كتابه «مبادىء الفلسفة»[٢]: إن الفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذوعها الفزياء، وغصونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، وهي ترجع إلى ثلاثة رئيسية هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق، وأعني أسمى أخلاق وأتمّها، وهذه هي أعلى درجات الحكمة وتفترض معرفة كاملة بسائر العلوم».

وبهذا المعنى ارتبط الاسم القديم لكلية الآداب faculte de philosophie في مقابل الكليات العلمية، والمهنية، وكلية اللاهوت، وكلية القانون، وكلية الطب. ولاتزال هذه التسمية قائمة حتى اليوم في الجامعات الألمانية للدلالة على كليتي الآداب والعلوم، والجامعات الإيطالية والأسبانية فيما يتعلق بكلية الآداب، دون كلية العلوم.

---

[١] Bacon: De dignitate, 11,1,4.

[٢] R. Descartes, Principes de la philosophie, tr. fr. (1647), lettre a lable picot edition Adam et Tannery. t. IX, 2e partie, p. 14-15.

ب ـ الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام، التي تسْعى إلى رد نظام من المعرفة ـ أو المعرفة كلها ـ إلى عدد صغير من المبادىء الموجهة. وبهذا المعنى يقال: فلسفة العلوم، فلسفة التاريخ، فلسفة القانون.

وهذا المعنى الثاني يتحدد أكثر بأن الفلسفة محاولة للتركيب الكلي، وللنظرة الشاملة للكون، وفي هذا يقول هربرت اسبنسر[1]: إن الفلسفة هي المعرفة التامة التوحيد.

جـ ـ الفلسفة هي الدراسة النقدية التأمُلية لما تبحث فيه العلوم مباشرة. وفي هذا يقول كورنو[2] إن «الفلسفة تبحث في أصل معارفنا، وفي مبادىء اليقين، وتسعى للنفوذ إلى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية». ويرى كورنو أن ثم تمييزاً دقيقاً بين الفلسفة والعلوم، على أساس أن العلوم تقدمية، وتحتمل حلولاً يقينية يُقر بصدقها إقراراً كلياً، وأنها تنمو باتساع ميدانها؛ أما الفلسفة فعلى العكس من ذلك «تحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي هي دائماً، رغم تغير أشكالها وصورها»، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة؛ ودور الفلسفة أن تثير هذه المشاكل باستمرار، وأن تجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش، وتقدمها يقوم في تعميق مفهوماتها. والفلسفة لا تحتمل غير آراء محتملة وفردية. ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية، وذلك بدفعها العلوم إلى التفكير في مبادئها، وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم.

د ـ الفلسفة هي الدراسة المتعلقة بأحكام القيم. وعلى هذا الأساس تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة، وهي: الأخلاق وتبحث في قيمة الخير، والمنطق ويبحث في قيمة الحق، وعلم الجمال ويبحث في قيمة الجميل.

هـ الفلسفة ـ أساساً ـ هي ما بعد الطبيعة، وما بعد الطبيعة كما حددها أرسطو هي البحث في الموجود بما هو موجود. أو هي العلم الخاص بالشروط القبلية للوجود وللحق، وبالعقل وبما هو عقلي كلي، وعلم الفكر في ذاته وفي الأشياء.

عبد الرحمن بدوي

المصدر: مدخل جديد إلى الفلسفة. عبد الرحمن بدوي. الكويت ١٩٧٥ ط١.

---

[1] **Herbert Spencer: First priciples, 2nd part, ch. I, p. 37.**

[2] **Cournot: Essai su les fondements de nos connaissances, ch. XXI, S 320**

وقد ولد كورنو سنة ١٨٠١ وتوفي سنة ١٨٧٧، وكان أستاذاً للتحليل والميكانيكا في كلية ليون، ومفتشاً عاماً للتعليم، ومديراً للمنطقة التعليمية في جرينوبل ثم ديجون. ولم تعرف قيمة مؤلفاته الفلسفية إلا في أوائل هذا القرن. وكتابه هذا ظهر سنة ١٨٥١؛ ومن مؤلفاته الفلسفية: «بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ» (١٨٦١)؛ «تأملات في سير الأحداث والافكار في العصور الحديثة» (سنة ١٨٧٢)؛ «المادية والحيوية والعقلية» (سنة ١٨٧٥).

- ١٩ -

ما الفلسفة؟

عبد الغفار مكاوي

١ ـ ضحكت عليه الفتاة الثراقية وأغرقت في الضحك. فقد كان طاليس العجوز ـ أول من حاول وضع السؤال الفلسفي بصورته العقلية الملزمة إلى اليوم ـ يسير في طريقه لا يلتفت إلى أحد. لم يكن يسير كما يفعل سائر الناس ممن يعرفون هدفهم ويتأكدون من مواضع أقدامهم. فقد كان رافعاً رأسه إلى السماء، مشغولاً بتأمل صفحتها المرصعة بالنجوم. وما هو إلا أن وقع المسكين في نبع أو حفرة من الماء لم ترها عيناه. ولابد أن المشهد الطريف قد استهوى الشقراء الخبيثة فأطلقت ضحكتها العالية الصافية. ربما كانت تقف على جانب الطريق عندما رأت الشيخ المهيب يسقط في الماء، وربما كانت تعرف عنه ما يعرفه أهل مدينتها «ملطية» من ولع بتأمل النجوم وحساب الكسوف والخسوف والتنبؤ بأحوال الملاحة والبحار. وربما سمعت الناس يخاطبونه باسم الفيلسوف أو يتحدثون عن نجاحه وشهرته وأفضاله على المدينة. ولكن هذا كله لم يشفع له ولم يمنعها من إطلاق ضحكتها التي لازالت تتردد حتى اليوم. ذلك لأن الفيلسوف ـ كما يقول أفلاطون الذي يروي الحكاية[1] سيظل دائماً أبداً موضع الضحك، لا من الفتيات الثراقيات وحدهن، بل من أغلب الناس بوجه عام، لأنه ـ وهو الغريب عن العالم ـ يسقط في نبع الماء وفي ألوان أخرى من الحيرة والارتباك.

ماذا تعني هذه الضحكة التي بدأت بها قصة الفلسفة؟ أكان بمحض الصدفة أن تطلقها فتاة عادية ساذجة؟ هل نفهم منها أن الفلسفة تخالف الحياة الطبيعية، وأن فعل التفلسف يعارض كل فعل مألوف؟ هل توحي ضحكة الفتاة المجهولة بأن التفلسف شيء غير عملي لا جدوى منه ولا نفع فيه ولهذا استحق منها ومن كل إنسان «يعرف ما يصنع» أن يكون موضع السخرية والاستهزاء، بل موضع الاستنكار والمقاومة؟

لنؤجل الإجابة على هذه الأسئلة إلى حين. ولنمض مع أفلاطون في تصويره لهذا الموقف ـ موقف التعارض الأساسي بين الرجل العادي وبين الفيلسوف، بين السلوك العملي وبين التفلسف. إنه يجسمه لنا في صورة واحد من الشباب الذين يلتفون حول سقراط ويتحمسون له تحمساً جارفاً لا يعرف النقد ولا يقف عند حد. هذا الشاب هو «أبوللودور» الذي يظهر كشخصية جانبية في محاورتي فيدون والمأدبة (هل كان أفلاطون يرسم به صورته هو نفسه عندما كان في سن الشباب؟!) ولو تذكرنا اللحظات الأخيرة من

---

[1] أفلاطون، ثيأتيتوس، ١٧٤.

محاورة فيدون ومن حياة سقراط نفسه في السجن عندما رفع كأس السم إلى فمه لتذكرنا أن أبوللودور كان هو الوحيد من بين الحاضرين الذي انفجر يشهق ويبكي بصوت عال، وأن سقراط التفت لأحد تلاميذه قائلاً عنه: «إنك تعرف هذا الإنسان وتعلم طبعه»[1]. ولو رجعنا كذلك إلى محاورة المأدبة[2] لسمعنا أبوللودور يروي عن نفسه فيقول أنه ظل ثلاث سنين يبذل كل يوم أقصى ما في وسعه ليعرف ما يقول سقراط وما يفعل. كان قبل لقائه به يهيم هنا وهناك كيفما اتفق، وكان يتوهم أنه يصنع شيئاً بينما كان في الحقيقة وحيداً منسياً، أتعس من أتعس إنسان. غير أن اللقاء بدله وحوله، فأسلم نفسه لسقراط وأعطى زمامه للفلسفة. الناس في المدينة يدعونه «أبوللودور المجنون». وهو يثور غاضباً على نفسه وعلى كل إنسان، لكن لا يملك أن يفعل ذلك مع سقراط. يمضي في كل مكان يحكي في طيبة قلب عن إحساسه الطاغي بالفرح كلما أمكنه أن يتكلم عن الفلسفة أو يستمع إلى أحد يتكلم عنها! لكنه لا يلبث أن يرتد إلى الحزن واليأس كلما وجد أنه لم يتوصل بعد إلى التشبيه بسقراط. ثم يجيء يوم يلتقي فيه ببعض أصحابه القدامى الذين طالما وصفوه بالطيش والجنون. أنهم ـ كما يؤكد أفلاطون ـ جماعة من رجال المال والأعمال، أولئك الذين يعرفون تمام المعرفة ما يصنعون، ويتفقون على قدرتهم على «تحقيق شيء في هذا العالم». يطلب الأصحاب من أبوللودور أن يروي لهم شيئاً مما جرى من أحاديث الحب في مأدبة أقيمت في بيت الشاعر «آجاثون». ولا يخفى أن هؤلاء الرجال العمليين الناجحين لم يطلبوا منه هذا الطلب لشعورهم بالحاجة إلى معرفة معنى العالم أو سر الوجود. ولا كان رأيهم في أبوللودور ليسمح لهم بأن يتعلموا ذلك منه. إنما دفعهم إلى ذلك ولعهم بالطريف والعجيب، وشوقهم للتفرج على لعبة الحوار التي جرت في تلك المأدبة وما تم فيها من تراشق بالعبارات الفصيحة والطرف المثيرة. وأبوللودور يعرف محاوريه ولا يخدع نفسه بأشواق فلسفية غريبة عليهم. أنه يبادرهم برأيه فيهم، ويواجههم بإشفاقه عليهم ورثائه لهم: «لأنكم تحسبون أنكم تصنعون شيئاً حيث لا تصنعون أي شيء على الإطلاق. ربما ظننتم أن حالي سيء، واعتقد أنكم على حق فيما تظنون، غير أنني لا أقف عند حدود الاعتقاد بسوء حالكم، بل أعلم ذلك علم اليقين». ويستجيب أبوللودور لرغبتهم أو بالأحرى لتطلعهم لسماع أحاديث الحب، لم يمنعه من ذلك رأيهم فيه ولم يدفعه إلى الصمت والسكوت أنهم بعيدون عن كل شوق حقيقي إلى الفلسفة: «ما دمتم تريدون، فلابد لي أن أفعل». وهكذا يروي أفلاطون محاورة المأدبة في صورة تقرير من فم أبوللودور! ونسأل أنفسنا اليوم: لماذا اختار أفلاطون أن يروي أعمق أفكاره عن الحب الفلسفي (الايروس) على لسان هذا الشاب المتحمس المندفع، هذا التلميذ الصغير المفتقر إلى الروية والتدبر؟ ولماذا يروي ما رواه لجماعة من رجال المال والأعمال الذين لا يقدرون على استيعاب هذه الأفكار ولا يأخذونها مأخذ الجد، بل لا يريدون ذلك ولا يفكرون فيه؟ ألا يدل هذا على أن أفلاطون قد تعمد رسم هذا الموقف العجيب الذي يدفع إلى اليأس والقنوط لكي يؤكد أن السعي المخلص إلى الحكمة هو وحده القادر على مواجهته، وأن الفلسفة الحقة هي القادرة على الصمود له؟ ـ مهما يكن من شيء فإن أفلاطون قد أوضح

---

[1] فيدون، ٥٩

[2] المأدبة، ١٧٢ وما بعدها.

بهذا المثل الفريد مدى التعارض بين عالم الفلسفة وعالم كل يوم، كما بين أن فعل التفلسف يختلف في صميمه عن كل فعل عملي آخر، لأنه فعل نظري حر يحمل هدفه في ذاته، ويرتفع بصاحبه ـ وهو إنسان مثل غيره من الناس ـ فوق حياته وحياتهم في نفس الوقت يكون فيه بينهم، يتعذب كما يتعذبون ويقاسي ما يقاسون.

٢ـ يكاد الناس ألا يتفقوا على شيء اتفاقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها! فالفيلسوف عندهم رجل سفسطائي ثرثار، أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس. وإذا أحسنوا به الظن فهو متخصص في المجرد والعام، أو بالأحرى مصاب بالتجريد والتعميم، باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لا ولا أثر، متجه ببصره وبصيرته إلى «ما فوق» و«ما وراء» وما في الباطن والأعماق حيث لا توجد إلا المدركات الظاهرة والأشياء الكثيرة والموجودات الحسية المتعددة. ولا يقتصر الشك في الفلسفة على عامة الناس الذين يتهمونها بالتحليق في السحب (كما اتهم أرسطوفان قديماً سقراط ووضعه في «سلة» معلقة بين الأرض والسماء!) ويصورون الفلاسفة في صورة من يزرعون بذور القلق والسخط ويسببون الإزعاج في حياتهم وبعد موتهم أيضاً، ويلتمسون «الغابة» حيث لا توجد إلا الأشجار! بل أن هذا الشك والسخط ليمتد بصورة أشمل وأسوأ إلى الفلاسفة أنفسهم. فهم لم يتفقوا منذ بداية الفلسفة على مفهومها وماهيتها، ولا على مضمونها ومنهجها، حتى ليزداد الاضطراب والاختلاف بينهم ـ كما سنرى بعد ـ كلما أوغل بحثهم في الماهية والمضمون. وليس كذلك الأمر مع رجل الشارع الذي «يعرف» ما يريد، ويعلم «بفطرته السليمة» كيف يبلغه ويحققه، ويطمئن إلى العالم المحيط به اطمئنانه إلى خطاه السائرة على أرض ثابتة نحو أهداف وغايات ثابتة. وليس الأمر كذلك أيضاً مع «العلماء» على اختلاف مجال بحثهم في الطبيعة أو الكيمياء، أو الطب والنبات، أو الجغرافيا والتاريخ...الخ. فهؤلاء يعرفون حدود عملهم وطبيعته وأهدافه، والمجتمع أيضاً يعرف وظيفتهم ولا يختلف حول قيمتها وفائدتها. لو سئل أحدهم عن طبيعة علمه وخصائصه ومنهجه وغايته لأجاب في عبارة بسيطة محددة. ولو سئل الفيلسوف لاحتاج لسرد لمحة تاريخية عن اختلاف مفهوم الفلسفة باختلاف العقول والمذاهب والعصور.. وربما اكتشف هروب السائل قبل أن يروي فصلاً واحداً من فصول ملحمته! ولو حاول أن يجد الإجابة التي تغري سائله بالصبر والانتظار لما وجد الإجابة النهائية المحددة. وحتى لو قدم له إجابة عقل بعينه أو مدرسة بذاتها لصاحت في وجهه مئات العقول محتجة غاضبة، سواء من أعماق قبور الكتب المنسية أو من حشود المتخصصين المحيطين به في أركان المعاهد والجامعات وأروقة المؤتمرات والندوات.

ومع ذلك فلو سأل عالم الفيزياء هذا السؤال: ما هي الفيزياء أو ما معنى البحث الفيزيائي ـ لكان بذلك يسأل سؤالاً يسبق علم الفيزياء ويتجاوزه، ولكف هو نفسه عن مزاولة البحث الفيزيائي ليصبح في عداد الفلاسفة! أما لو سأل: ما هي الفلسفة وما هو التفلسف لكان بذلك يزاول الفلسفة، ولوجد نفسه على الفور مبتلاً بمائها، غارقاً في أمواج بحرها! ذلك أنه سؤال في صميم الفلسفة، بل أن تاريخها كله لا يعدو أن يكون محاولة مستمرة للإجابة عليه. ثم أن الإنسان هو الذي يضع السؤال وهو الذي يهتم بالإجابة عليه، لأنه يتعلق بصميم وجوده ومصيره. فليس في استطاعتي أن أقول شيئاً عن الفلسفة والتفلسف دون أن أتكلم في نفس الوقت عن الإنسان. ولهذا لم يخطئ كانط عندما صاغ الأسئلة الكبرى

على هذه الصورة: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا ينبغي علي أن أفعل؟ ما الذي يجوز لي أن آمل فيه؟ – لكي يتوجها جميعاً بهذا السؤال: ما الإنسان؟

ولما كان السؤال عن الفلسفة والتفلسف سؤالاً انسانياً بالضرورة، فليس من الممكن أن تكون الإجابة عليه نهائية، لأن من ماهية هذا السؤال ألا يكون الجواب عليه «كالحقيقة الكاملة الاستدارة» - على نحو ما تقول عبارة بارمنيدز - ولا أن يكون ثمرة نقطفها ونضعها مطمئنين في أيدينا، ولهذا فلن نستطيع أن نعد القارىء أو نعد أنفسنا بتعريف محدد للفلسفة، ولا بجواب أخير يحيط بموضوعها إحاطة القشرة بالنواة. وكل ما سنحاوله هو أن نغوص معاً في فعل التفلسف نفسه ونجرب معه قدرتنا على الحرية ومعرفة النفس وبالتالي معرفة الآخرين والعالم المشترك بيننا.

٣ - لنبدأ محاولة الاقتراب من التفلسف بأن نقول أنه فعل نتجاوز فيه عالم العمل[1] اليومي. ولابد بطبيعة الحال أن نحدد ما نقصده «بعالم العمل» ثم بالتجاوز (أو الارتفاع والعلو والتخطي).

عالم العمل هو العالم الذي نضطرب فيه كل يوم لنكسب قوت يومنا ونؤدي «واجبنا» و«وظيفتنا». هو عالم «الجهد» و«النفع» و«الإنجاز» عالم إشباع الجوع وتلبية الحاجات. إن الهدف يتحكم فيه، وتحقيق المنفعة يسوده ويطغى عليه. هو عالم العمل، ما دام هذا العمل مرادفاً للنشاط النافع والفاعلية التي تحمل معنى الكدح والكد، وما دام ينطوي على تحقيق النفع العام (لنلاحظ مؤقتاً أننا نقول النفع العام و نقول الصالح العام، فالفلاسفة - منذ أرسطو وتوماس الاكويني حتى اليوم – يؤكدون أن مفهوم الصالح العام أشمل وأعم، وأن من الصالح العام أن يتفرغ البعض لمزاولة التفلسف، أي لحياة النظر والتأمل البعيدة عن المنفعة المباشرة..) صحيح أن النفع العام يختلط اليوم بالصالح العام ويكاد أن يكون مرادفاً له. وصحيح أن عالم العمل يمتد ويتسع وتزداد مطالبه إلحاحاً حتى ليوشك أن يلتهم وجود الإنسان كله ويصبح هو «العالم» على وجه الإطلاق (من منا لا يستغرق السعي إلى المأكل والمسكن والدفء كل وقته؟ من منا يجد من يومه ترف التفكير في معنى حياته أو معنى العالم الذي يعيش فيه ومصيره؟ من منا يمكنه أن يتردد عن المشاركة في بناء بلاده وتأكيد حرية الإنسان وكرامته وقداسة شخصيته وتقليل الشر والقهر والبؤس في مجتمعه؟ بل من منا يتردد عن العمل بقدر طاقته على جعل عالمنا البشري عالماً ممكناً ومحتملاً؟) فإذا افترضنا أن التفلسف فعل يتجاوز عالم العمل اليومي ويعلو فوقه وجدنا أنفسنا مع هذا السؤال «النظري» المجرد فجأة وسط سؤال معاصر وشديد الإلحاح. فعالم العمل اليومي الذي نلتزم به جميعاً يطبع حياة الملايين ويختم الوجود الإنساني بخاتمه. كيف يتفق هذا مع القول بأن فعل التفلسف يرتفع فوق عالم العمل؟ هل يعني أن عالم العمل اليومي لا مكان فيه للفلسفة الأصيلة والتفلسف الأصيل؟ أم يعني أن فرصة التفلسف لن تتاح إلا على حسابه وعن طريق التهرب من مسئولية المشاركة فيه والبعد عن أوجه نشاطه وحاجاته وضروراته؟

---

[1] يوسف بير، ما التفلسف؟ أربع محاضرات مع تعقيب بقلم ت. س. اليوت. ميونخ، دار نشر كوزل، الطبعة الرابعة، ١٩٥٩، ص ١٢ وما بعدها.

Pieper, Joseph; Was heibt philosopheren? Vier Vorlesungen mit einem nachwort von T.S Eliot Munchen, Verlag, 4te Auflage, 1959, s. 12 ff

الواقع - مهما آلمنا أو فاجأنا هذا القول لأول وهلة - إن فعل التفلسف يتعارض تعارضاً مبدئياً مع عالم النفع العام والنشاط اليومي. وكلما ازدادت مطالبه وضروراته ازدادت حدة هذا التعارض. بل يمكن القول بأن تهديد هذا العالم الذي يزداد خطره كل يوم هو الذي يهدد الفلسفة ويضيف إلى موقفها من التأزم والحرج أكثر بكثير مما يمكن أن تسببه لها الاشكالات الناجمة عن صميم ماهيتها ومضمونها وحاجتها المستمرة لمراجعة نفسها في مواجهة ظروف العصر وثقافته. ولهذا ليس عجيباً أن يعدها الناس شيئاً غريباً، وأن تغترب هي أيضاً عن نفسها فتصبح ترفاً عقلياً أو جدلاً عقيماً غير مسئول أو محاولة يائسة لتقليد العلوم الدقيقة تكشف في النهاية أنها تسير في طريق مسدود. وكلما تراكمت ضرورات الحياة اليومية وجثمت أعباء العمل على صدور الناس انطوت الفلسفة على نفسها في قاعات الدرس — التي يمولها دافع الضرائب دون علمه أو على رغمه! — وانزوى أصحابها في زوايا الكتمان أشبه برواد الجمعيات السرية أو جماعات الهواة!

مع ذلك يبقى هذا القول صحيحاً: أن فعل التفلسف يعلو فوق عالم كل يوم ويتعارض معه من حيث المبدأ.. وليس من قصدنا بطبيعة الحال أن نقلل من شأن هذا العالم اليومي الذي نشقى به ويشقى بنا ويكون جزءاً جوهرياً من عالم الإنسان وتوضع فيه أسس وجوده المادي الذي لا يمكنه بغيره أن يتفلسف! وليس القصد أيضاً أن نتعالى عليه وننظر إليه من برج تأملي مريح! فمن بين الأصوات التي تتزاحم حول ضرورات المعيشة اليومية (من أين أحصل على الزيت والسكر والأرز واللحم؟ كيف أجد القماش الشعبي وبأي سعر؟ أين وكيف أحصل على المسكن والمأوى..الخ) قد يرتفع فجأة أحد الأصوات بدافع اليأس أو الملل أو التعجب أو الصحوة المفاجئة لمعنى الوجود - ليسأل هذا السؤال القديم، هذا السؤال الأكبر الذي قامت عليه «الميتافيزيقا» وانبعث نداؤه من أغوار الدهشة: لم كان وجود ولِمَ يكن بالأولى عدم؟[1] ولسنا في حاجة للقول بأن هذا السؤال الفلسفي العريق يصطدم بعالم النفع والعمل والوسائل والغايات القريبة المحددة (لو انطلق به صوت ضجر في زحام الطوابير لاتهم صاحبه بالجنون أو نصحه الناس بالصبر!) ولكن ما أن يهتف أحد بالسؤال - ولو ناجى به نفسه! - حتى يتضح الفرق بين العالمين، وتتم الخطوة التي يرتفع لها السائل فوق عالمه اليومي، وينفذ من القبة السميكة التي تحيط به. وقد يكون السؤال من القوة والعمق بحيث لا ترتفع هذه الخطوة فوق عالم كل يوم فحسب، بل تعلو بصاحبها فوق كل شيء على الإطلاق، وتتجاوز به العالم وكل ما هو «عالمي» أو محتوى في مكان لكي يغوص به من جديد في أعماق هذا العالم وجذوره بعد أن يكون قد جرب بفعله الفلسفي تجربة العلو المطلق، والتحرر المطلق، تجربة الكل والمعنى الأخير...[2]

وليس فعل التفلسف (ولنلاحظ مؤقتاً أنه فعل ونشاط وحركة، بل هو أقصى فعل ما يمكن أن يحقق به الإنسان حريته ومعرفته بذاته وتجربته بالوجود في مجموعه!) ليس هو الوحيد الذي تتم به هذه

---

[1] هيدجر، ما الميتافيزيقا؟ — فرانكفورت (على نهر الماين)، ١٩٤٣، ص٢٢

[2] راجع — أن شئت — تفاصيل تجربة العلو، أي تجربة التفلسف الأصيل، في كتاب فلسفة العلو (الترانسندنس) للأستاذ فولفانج شتروفه الذي نقله كاتب السطور إلى العربية — القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥.

الخطوة إلى ما فوق العالم كل يوم وما وراءه. ففي صوت الشاعر الأصيل، وبابتهال العابد المتبتل، وهمسة المحب المتفاني، وصرخة الثائر النقي، ورجفة المحتضر أمام الموت، ورعشة المبدع بخفقات الخلق... الخ في كل هذه التجارب التي تهز كيان الإنسان وتدفعه إلى حدود الوجود وتملؤه دهشة من الكل - فيها شيء من فعل التفلسف الذي يرتفع فوق العالم اليومي ويعلو فوق مقولات النفع والتنظيم والاستخدام العقلي والعملي. سنستبعد بطبيعة الحال كل شعر كاذب، وتمرد زائف، وتدين منافق، وحب غير نقي، وتفلسف غير أصيل، لأنها جميعاً لا تحقق العلو فوق عالم العمل اليومي ولا تتيح النظر الكلي إليه، وإنما تسخر لخدمته وتصبح ترساً في آلته، ووظيفة محددة ضمن نظامه وبرنامجه، وبذلك لا تمكن من مراجعته وتوجيهه وإدراك معناه، وإنما تضاعف من سجن الإنسان في محبسه.. ولهذا كان السفسطائي أو الفيلسوف الكاذب أسوأ حالاً من رجل الشارع، لأن الأول لن يعرف الاندهاش الحقيقي، أما الثاني فقد تصيبه الدهشة فجأة من حكمة عابرة أو مثل سائر أو بيت شعر مأثور، أو لحظة صدق مع النفس أو وقفة تأمل وسط الزحام أو تجربة فشل ومعاناة...الخ[1].

٤ - هذا الجانب السلبي الذي يبرزه التعارض بين فعل التفلسف وبين العمل اليومي — وقد جسمه أفلاطون كما رأينا في موقف الفتاة التراقية البريئة من طاليس وموقف أبوللودور المتحمس للفلسفة تجاه رجال المال والأعمال - ليس هو الوجه الوحيد للمسألة. أن الوجه الآخر لفعل التفلسف هو الحرية. فالفلسفة لا «تستخدم» بالمعنى المباشر من كلمة الاستخدام. وهي كذلك لا تسمح بأن تستخدم في سبيل هدف غريب عنها، لأنها هي نفسها هدف في ذاته. أنها معرفة «حرة» لا معرفة «نافعة». هذه الحرية تفترض أن المعرفة الفلسفية لا يسوغها الاستخدام والتطبيق، ولا تستنفد «الوظيفة» الاجتماعية رسالتها (فلها بدون شك وظيفتها في المجتمع - كما سنوضح هذا بالتفصيل - بغير أن تفقد لهذا السبب حريتها أو تصبح تابعة للمجتمع أو فرعاً من فروع علم الاجتماع!) بهذا المعنى وضع القدماء الفلسفة بين الفنون الحرة - في مقابل الفنون العملية التي تسخر لتحقيق منفعة معينة - بل جعلوها أكثر هذه الفنون نصيباً من الحرية[2] ويستوي أن أقول أن فعل التفلسف يتجاوز عالم كل يوم، أو أقول أن المعرفة الفلسفية لا تقبل أن تستخدم لهدف خارجي غريب عنها، أو أقول أخيراً أنها فن حر. وليس معنى هذا أن العلوم الجزئية تخلو من الحرية، بل معناه أنها تكون حرة بقدر ما يزاولها العالم بطريقة فلسفية ويحرص على ألا يضيع طابعها الفلسفي والنظري الحر، أي عندما يلمس حدود علمه بالعلوم الأخرى وبوحدة المعرفة الشاملة. وأوضح مثل لهذا هو ما يحدث للعلوم الجزئية فيما يسمى بأوقات «الأزمات» التي تراجع فيها مناهجها وتعيد النظر في مبادئها ومسلماتها.

---

[1] قرن أفلاطون بين التفلسف و«الايروس»، بل جعل الحب الفلسفي هو الدافع المحرك للتفلسف، كما قرب أرسطو وتوماس الاكويني — وكلاهما رأس عقلاني بعيد عن كل شبهة رومانسية! — بين الفيلسوف والشاعر وبين الفعل الفلسفي والفعل الأدبي لما يجمع بينهما من قدرة على الاندهاش والعلو والارتفاع. وعبارة الاكويني في تعليقه على ميتافيزيقا أرسطو، تستحق الالتفاف: «إن الشيء الذي يجعل الفيلسوف شبيهاً بالشاعر هو أن كليهما يتعامل مع المدهش أو المثير للعجب» **Mirandum**

[2] يوسف بيير، المصدر السابق، ص ٢٧.

لنضرب مثلاً واقعياً: ولنفترض أن المسئولين في دولة حديثة قالوا: نحن نحتاج لتنفيذ خطة السنوات الخمس إلى عدد معين من الأطباء وعلماء الفيزياء والكيمياء والزراعة... الخ لتحقيق التنمية في هذا المجال أو ذاك ولنتصور أنهم قالوا أيضاً: نحـن في حاجـة الآن إلى عـدد مـن الفلاسـفة... ولكـن مـاذا سيقولون لتسويغ هذا الطلب؟ هناك مسوغ واحد: لكي يدعموا «أيديولوجية» معينة أو يدافعوا عنها. ولنتصور أيضاً أنهم قالوا: نحن في حاجة إلى عدد كذا من الشعراء.. فإذا سئلوا لماذا؟ كان هناك جواب واحـد يـتردد في صيغ وعبارات مختلفة: لكي تكون الكلمة سلاحاً للنضال في سبيل مثل وأهداف وضعها المجتمع. غير أنهم بذلك يدمرون الفلسفة والشعر جميعاً، بحيث تكف الفلسفة عن أن تكون فلسفة، ويتوقف الشعر عن أن يكون شعراً. وليس معنى هذا أنه لا توجد علاقة بين الفلسفة والشعر في بلد معين وبين تحقيق الصالح العام. ولكن معناه أن هذه العلاقة لا ينبغي أن تترك للقائمين على الصالح العام لتنظيمها وتدبيرها ووضع قواعدها. فكل ما يحمل معناه وهدفه في ذاته لا يمكن أن يكون وسـيلة لتحقيـق هـدف آخـر. وكما أننا نحب انساناً لذاته لا لكي نحقق هذا الهدف أو ذاك من وراء الحب، فنحـن لا نسـتطيع أن نتفلسـف أو نبدع الشعر لهدف خارجي عنهما، وإلا قضينا عليهما وسلبناهما حرية النظر والنقد والمقاومة.

هذه الحرية التي يقوم عليها التفلسف مرتبطة ارتباطاً حميماً بالطـابع «النظـري» للفلسـفة. فالفلسـفة هي أنقى صور التأمل في الواقع. وحيثما ينظر الإنسان إلى أي شيء أو أي موجود نظرة فلسـفية، فهـو في الحقيقة يسأل عنه سؤالاً نظرياً خالصاً من كل غرض نفعي أو عملي. وتحقيق هذا النظر الخـالص مرتبـط بدوره بوجود علاقة بين الإنسان والعالم، علاقة خالية من كل غرض، اللهم إلا الرغبة في معرفة ماهيتـه وواقعه. ولن تتيسر له هذه النظرة حتى يكون العالم أو الواقع أو الوجود أكثر مـن مجـرد مجـال أو مـادة خام لنشاطه وفاعليته. ولن تكون هذه النظرة فلسفية بحق حتى تحيط بالوجود كله وتحاول أن تجربه في مجموعه، وبذلك تحقق تلك العلاقة الأصيلة التي نبعت من حرية التفلسف وجعلت الفلسفة ممكنة.

كانت هذه العلاقة الأصيلة حية وحاضرة في فجر الفلسـفة وعنـد مؤسسـي التفلسـف. وعندمـا بـدأت تنهار خطوة فخطوة انهار معها الطابع النظري الحر للفلسفة وتدهورت الفلسفة نفسها. ولو تتبعنا الخـط الذي يبدأ في العصور الحديثة من كلمة فرانسيس بيكون المعروفة: «العلم قوة»، أو من عبارته التي لم يفتأ يرددها في صور مختلفة: «إن معنى العلم كله هو تزويد الحيـاة البشـرية بالاختراعـات الحديثـة»[1]، إلى ديكارت الذي يؤكد في «مقاله عن المنهج» أن غرضه هو وضع فلسفة «عملية» في مكان الفلسـفة «النظريـة» القديمة، بحيث نستطيع أن نجعل من أنفسنا «سادة مسيطرين على الطبيعة مالكين لها»[2] حتى عبـارة

---

[1] فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، ١،٣ ـ ١، ٨١.

ويعلق الأستاذ «بول موي» في كتابه «المنطق وفلسفة العلوم» على هذه العبارة بقوله: «إذا كنا على يقين من صحة العلـم، فإن قدراً كبيراً من ذلك اليقين يرجع إلى أن ذلك العلم قد ثبتت صحته بالتطبيقات الصناعية. فالقوة تثبت العلم ـ ولكـن العلم ليس هو القوة..» أنظر ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت، ص١٦٤

[2] ديكارت، مقال في المنهج، القسم السادس، الطبعة المدرسية لجيلسون، ص ١٢٢ ـ وكذلك الترجمة العربيـة للمرحـوم الأستاذ محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ص ١٩٠ ـ ١٩١ (وربمـا تـأثر ديكارت في هذا الراي ببيكون، كما يرى الأستاذ لالاند الذي يذكره الأستاذ الخضيري في تعليقه بالهامش بنفس الصفحة).

ماركس المشهورة: «لقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم تفسيرات مختلفة، ولكن المهم هو تغييره»[1] - لو تتبعنا هذا الطريق التاريخي المتصل حتى اليوم لكنا في نفس الوقت نتتبع طريق تدمير الفلسفة لذاتها وتخليها بالتدريج عن طابعها النظري الحر، ورؤيتها للعالم وكأنه مجال أو مادة خام للفعل البشري. ولا تحسب أننا نقلل من صدق العبارات السابقة وأهميتها، أو من أي جهد فكري يطمح لتغيير العالم المادي والاجتماعي والتقدم به نحو الأفضل. فلولا القدرة على النظر الخالص الحر ما استطاع هؤلاء الفلاسفة أنفسهم أن يصوغوا عباراتهم المذكورة. ولكننا نلاحظ فحسب بداية انهيار حرية التفلسف مع بداية العصر الحديث، وغلبة الطابع العملي عليها، والميل «لتوظيفها» لخدمة نظام اجتماعي معين. ولا يمكننا أن نرفض هذا كله رفضاً مطلقاً - فكم تمخضت عنه ثورات حقيقة - بشرط ألا يتم على حساب الحرية الأساسية للفلسفة، ولا ينال من ماهية التفلسف الذي وصفناه بأنه يتجاوز عالم العمل اليومي، لا لكي ينكره أو يزدريه أو يتعالى عليه، بل لكي ينعكس عليه من جديد ويتغلغل في أعماقه وهو أقدر على النظر الحر إليه ومراجعته وتحليله وتوجيهه وإضفاء الوحدة والمعنى عليه... .

إن الفلسفة تقوم على الإيمان بأن ماهية الإنسان وثروته الحقيقية لا تكمن في إشباع الحاجات الضرورية، ولا في أن يصبح «سيد الطبيعة ومالكها» ومسخرها، بل في قدرته على رؤية الموجود، كل ما هو موجود. وليست الفلسفات الكبرى سوى مجموعة التجارب الكبرى عن الوجود في كليته. كما أن الفلسفة القديمة قد بينت أن أقصى كمال يمكن أن تبلغه هو أن يرتسم في نفوسنا نظام الأشياء الموجودة في مجموعها، وهذا كله متضمن في تحديدنا لفعل التفلسف بأنه تجاوز لعالم كل يوم. ولكن تجاوزه إلى أين؟! إلى عالم «آخر» كلي وراء هذا العالم الجزئي؟ أم إلى عالم حقيقي وراء عالم المظهر؟ هل نقف عند ذلك العالم أم يحتم علينا فعل التفلسف - أي فعل العلو الذي لا يقف عند حد! - أن نتجاوزه بدوره إلى عالم آخر وراءه وهكذا إلى ما لا نهاية؟ ألا يمكن أن ينتهي بنا ذلك إلى الفراغ والعدم فتحق علينا التهمة التي يلصقها بنا العمليون والناجحون وأصحاب الفطرة السليمة؟ أيكون الرد عليهم أن من يتجاوز «كل شيء» لابد أن يتجاوز الشيء وضده، أي الوجود والعدم جميعاً. فإلى أين إذن وأي شيء نجنيه من هذا الارتفاع. وماذا يعود علينا أو على عالمنا منه؟

أياً كانت الإجابة على هذه الأسئلة فلاشك أن كلا العالمين ينتمي إلى عالم الإنسان، وأنه وحده - دون سائر الكائنات من جماد أو نبات أو حيوان - هو القادر بفضل العقل على الوجود في العالم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. ولابد أن نضيف إلى هذا أنه هو الكائن الوحيد الذي يقدر على العلو والارتفاع فوق هذا العالم وفوق ذاته وكل شيء على وجه الإطلاق «لنتذكر كلمة باسكال في خواطره: تعلموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علواً غير متناه!»[2]. فالتفلسف يعني فيما يعنيه أن نجرب اهتزاز عالم كل يوم كلما سمعنا نداء «العالم»، وأن نخطو خارج حيز البيئة العملية الضيقة لكي نواجه «الكون». هي تجربة

---

[1] كارل ماركس، الأيديولوجيا الألمانية، قضايا عن فويرباخ، القضية الحادية عشرة، في الكتابات المبكرة، ص ٣٤١، نشرة لاندزهوت، شتوتجارت، ١٩٧١.

[2] باسكال، الخواطر، الخاطرة ٤٣٤ (في ترقيم برونشفيج).

خطرة، تسلمنا للغربة حيث لا سطح يظلنا. وهي لا تتم في كل لحظة ولا في كل يوم، إذ لن نستغني عن الرجوع إلى سقف يحمينا. ومن ذا الذي يمكنه أن يهجر عالم الفتاة الثراقية إلى الأبد؟ من يقدر أن يتخبط في نبع الماء طوال حياته؟ من يملك ترف النظر إلى الأنجم طول العمر؟

إن حياة التأمل والنظر ليست حياة بشرية خالصة، وإنما هي شيء يسمو فوق البشرية. لأن في الإنسان نفسه شيئاً يفوق الإنسان. بيد أنه ينظر ويتأمل ـ أي يتفوق على الإنسان ـ بما هو إنسان، وبقدر ما تغوص قدماه في الوحل تكون قدرته على التطلع للنجوم. بقدر ما ينغمس في أعماق الواقع اليومي بقدر ما يرتفع فوقه ليراه في كليته. من ثمة هذا الوضع الغريب الفاجع: سقراط يغوص «حافي القدمين» في حارات أثينا وفي نفس الوقت يحلق فوق السحب، يكون في كل لحظة يتحاور فيها مع الناس في العالم وخارجه، يسأل عن هذا الشيء أو ذاك ويسأل في نفس الوقت عن الكل، يتكلم عن المعرفة والعدالة والفضيلة..الخ ويسعى في نفس الوقت إلى «ماهية» المعرفة و«جوهر» العدالة و«حقيقة» الفضيلة.. أنه في كل سؤال فلسفي حقيقي إنما يسأل عن «كل» ما هو موجود، عن ماهيته وحقيقته الأخيرة، إذ ليس سؤالاً فلسفياً ذلك الذي لا ينصب على «الكل»...

٥ ـ في فعل التفلسف يرتفع الإنسان فوق عالم كل يوم ليتجه إلى «العالم»، يعلو فوق البيئة التي يحتاج إليها ويتكيف معها ليندفع إلى مجموع الموجودات. ولكن هل نريد أن نرسم للفيلسوف صورة رومانسية بقدر ما هي مضحكة؟ أيوافق أحد منا على أن يظل غريباً عن العالم ومثاراً للسخرية والإشفاق؟ هل يفهم من هذا العلو أنه يغادر مكاناً ليدخل مكاناً آخر، أو أنه يترك أشياء في عالم كل يوم ليستقبل أشياء أخرى في «العالم»؟ إن المتفلسف لا يحول وجهه عن عالم العمل اليومي عندما يسأل عن معناه وحقيقته، ولا يوجه عينيه من مجاله إلى مجال آخر يرى فيه عالم «الحقائق» و«الماهيات»، فليس الأمر هنا أمر مجالين للواقع بحيث يترك أحدهما لينفذ في الآخر. ليس الأمر كذلك مهما تبادر للظن من كلمات «العلو» و«الارتفاع» و«التجاوز» التي ترددت على الصفحات السابقة. أن هذا العالم نفسه، هذا العالم بأشيائه وكائناته التي تقع أمام أعيننا، بموضوعاته التي نلمسها بأيدينا ونعرفها بحواسنا وعقولنا، هو موضوع التأمل الفلسفي. غير أن هذا العالم، هذه الأشياء التي نراها والموضوعات التي نلمسها والحقائق التي نفكر فيها ونتعامل معها ليل نهار تصبح موضوعاً للسؤال على نحو خاص. أنها تسأل عن ماهيتها وحقيقتها الكلية الأخيرة، بحيث يصبح أفق السؤال هو أفق الواقع الكلي. السؤال الفلسفي ينصب على «هذا» الشيء أو «ذاك» مما يقع أمام بصرنا، لا يتجه إلى شيء يقع «خارج العالم» أو في عالم آخر وراء عالم التجربة اليومية. ولكنه يسأل عنه بطريقة تمس جذوره وتفتح فيه أعماق الدهشة المتجددة: ما هو «هذا الشيء» على الإطلاق وفي أصله ومعناه الأخير؟ ـ يقول أفلاطون: لا يريد الفيلسوف أن يعرف أن كنت أظلمك في هذا الأمر أو كنت تظلمني، وإنما يريد أن يعرف ما هي العدالة بوجه عام، وما هو الظلم ولا يريد أن يعرف إن كان الملك الذي «يملك» الذهب الكثير سعيداً أم غير سعيد، وإنما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هي السعادة والشقاء على وجه الإطلاق وفي أساسها الأخير...[1]

---

[1] ثيأيتيتوس، ١٧٥.

السؤال الفلسفي إذن يتجه إلى الأشياء التي تقع أمام أعيننا كل يوم، ولكن هذه الأشياء تشف أمام السائل، تفقد كثافتها وبداهتها المعهودة، تكشف عن وجهها العميق الذي لم نألفه من قبل. كان سقراط يشبه نفسه «بالسمكة الرعاشة»[1]، فأسئلته تجمد المسئول وتخلع عن وجه الأشياء قناعها العادي. في كل يوم نقول: هذا صديقي، هذا بيتي، هذه زوجتي، وكأنما «نملك» هذا كله. وفجأة يرن السؤال فنتوقف: هل نملك هذا كله؟ هل يمكن حقاً أن نملك؟ ما معنى «الملك» على الإطلاق؟ عندئذ نتفلسف، فنبتعد ونغترب، لا عن الأشياء المعتادة في حياتنا اليومية، بل عن تفسيراتها وقيمها المألوفة. ونحن لا نفعل هذا لكي نشذ عن الآخرين، أو لكي يقال إننا نفكر بخلاف بقية الناس، بل لأن وجهاً جديداً للأشياء قد ظهر أمامنا فجأة، وجهاً مختلفاً عن ذلك الذي تعودنا عليه وسلمنا به في لقائنا معه كل يوم. هذه التجربة الباطنة هي التي اتفق على أنها أصل التفلسف. إنها تجربة الدهشة.

يهتف الرياضي الشاب «ثيآيتيتوس» بسقراط الماكر الطيب بعد أن جعله يقر بجهله: «بحق الآلهة يا سقراط، إنني لا أفيق من الاندهاش من معنى هذه الأشياء، وأحياناً يصيبني الدوار بمجرد النظر إليها». عندئذ يرد عليه سقراط هذا الرد المرح البسيط الذي أصبح حقيقة مقررة في تاريخ الفلسفة: «أجل. أن هذه الحال بعينها هي التي تميز الفيلسوف، هذا وحده دون سواه (أي الاندهاش) هو أصل الفلسفة»[2].

فعل التفلسف يبدأ مع الدهشة. هذه الدهشة تكشف عن طابع الفلسفة «غير البرجوازي».. والذي نقصده بالبرجوازية العقلية هنا (دون أدنى رغبة في الإساءة إلى البرجوازيين، فنحن جميعاً منهم، سواء كنا كتاباً أو قراءاً) هو وجهة النظر التي تأخذ البيئة المحيطة بكل ما فيها من أغراض حيوية مباشرة مأخذاً نهائياً جاداً بحيث لا تشف الأشياء عن وجهها الأعمق ومعناها الأخير. فالأشياء لا تدهش البرجوازي. وهو نفسه عاجز عن الاندهاش. إن كل شيء عنده واضح مألوف لا غرابة فيه.

ولكن هل هناك شيء بديهي. هل عرفنا معنى «الشيء» أو حاولنا التساؤل عنه؟ أبديهي أن نوجد أو نبصر أو نتحرك؟ أمن الأمور البديهية أن نولد ونعيش نموت؟ هل حياة الكائنات والقيم والنظم والنظريات والمواضعات... الخ وموتها شيء واضح بذاته؟ أليس في نشوئها وفسادها ما يثير العجب والدهشة؟ ـ لكن البرجوازي لا يخطر على باله أن يسأل هذه الأسئلة. فهو يحيا سجين يومه، أسير أهدافه الحيوية المباشرة، في حين أن صوت هذه الأهداف الحيوية يصمت ـ ولو في لحظة الاندهاش ـ فلا يعود يسمعه من يهتز برؤية وجه العالم الأعمق، ومن يتعجب من وجود الموجودات وأنها ليست عدماً، وأن مجرد وجودها يثير السؤال عن معناها وحقيقتها ولو لم يتوصل إلى معنى ولا حقيقة.. هذا الاندهاش هو الذي مكن أول من أطلق السؤال الفلسفي (سواء عند الإغريق بصيغته المعروفة: ما هو الوجود أو الموجود؟ أو عند حكماء الشرق القديم في ثوب ديني أو أسطوري) ـ هو الذي مكنه من النظر الخالص من كل غرض، النقي من كل رغبة أو منفعة. والذي أدهش أول السائلين لم يكن شيئاً مثيراً أو شاذاً، ولا

---

[1] مينون، ٨٠ ــ أو «بالمعزم» على التعابين: الجمهورية، ٣٥٨.

[2] ثيآيتيتوس، ١٥٥ ــ وراجع لكاتب السطور: الدهشة أصل الفلسفة، في كتاب «مدرسة الحكمة»، ص ٨٩ ــ ١٠٣ ــ القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

كان حدثاً غير مألوف لم يسمع به أحد - فالذي يحتاج إلى المدهش لكي يندهش لا يعرف في الحقيقة ما هي الدهشة! - بل كان هو وجود الموجود نفسه، هذا الذي نراه كل لحظة ولا نراه.. في هذا الشيء اليومي المعتاد أدرك المتفلسف الذي اندهش لأول مرة ما ليس بيومي ولا معتاد. هزه من كل كيانه أن الأشياء موجودة فسأل السؤال الميتافيزيقي الأول: لم كان وجود؟ تعجب مما يلقاه من أشياء يمر عليها الناس من الكرام دون أن يصيبهم العجب. لم يكن في حاجة للاستغراق في تأمل النجوم كي يسقط في نبع الماء. فكل ما هو موجود قد كشف له عن وجهه العميق وأسقطه في نبع الحيرة. ولابد أن هذه التجربة قد عرضته للخيبة والفشل في التعامل مع تلك الأشياء التي كان الهدف منها قبل ذلك واضحاً وكانت منفعتها محددة. ولابد أنه تعرض للسخرية أو السخط من الناس فاغترب عن حياتهم اليومية وانتزع من جذور الطمأنينة تحت سقف نظام مستقر. ولكن لا شك أنه لم يطل به البقاء في هذه التجربة، إذ لا مفر من الرجوع إلى الحياة اليومية! ولا شك أيضاً أنه قد عاد إليها بأعين جديدة ونظرة جديدة.. ربما نقول اليوم: كان شاعراً يحيا في جنة الأساطير، أو طفلاً يحبو في مهد العلم. وفي هذا القول نصيب من الحقيقة. ففي الفيلسوف دائماً شيء من الطفل والشاعر، وأن اختلف عنهما في طريقة تعبيره عما يدهشه. ولهذا اتفق - كما أسلفنا القول - أرسطو والاكويني على أن الفعل الفلسفي قريب من الفعل الشعري، لأن الفيلسوف والشاعر يتعاملان مع المدهش...

٦ - «الاندهاش أصل التفلسف». ولكن ربما فهم من هذه العبارة أنه مجرد بداية أو تمهيد سابق عليه، بحيث يمكن أن يزول بعد فترة قصيرة أو طويلة. والواقع أن الاندهاش هو مبدأ التفلسف وجوهره الثابت وقوته المحركة، ولو زال عنه لتوقف التفلسف نفسه. والدليل على هذا أن الاندهاش لم يقتصر على الفلسفة القديمة بل ظهر وجهه واضحاً مع بداية الفلسفة الحديثة. ولو تذكرنا أب الفلسفة الحديثة لأمكننا أن نقول أن الشك هو أصل الفلسفة. فلولا أنه قال لا وشك في كل شيء: فيما تلقاه عن طريق التعليم، في الحس والمحسوس والمعقول، في أبسط الحقائق الرياضية، في وجود جسمه ووجود العالم المادي المحيط به وفي الله نفسه، لولا ذلك ما أمكنه أن يتوصل إلى صخرة اليقين التي لا تتزعزع.. فهو لا يستطيع أن يشك في أنه يشك، وهو في شكه يفكر، ولا فكر بغير «أنا» تفكر، وهو الأنا التي لا سبيل للشك فيها هي الحقيقة البديهية الواضحة التي سيشيد عليها بناء الفلسفة والعلم من جديد، وسيصعد على سلمها (النوراني اللحظي) كي يثبت وجود الله ثم يهبط لإثبات وجود العالم.. ولولا حرف النفي البسيط «لا» الذي بدأ به فلسفته لما بدأ تاريخ العصر الحديث...

يقول هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة (وهو بصدد الكلام عن سقراط ومنهجه في إدهاش محدثه مما يبدو واضحاً مسلماً به): «أن الإرباك هنا هو أهم شيء، ولابد للفلسفة من أن تبدأ به وتعمل على ظهوره، لابد للإنسان من الشك في كل شيء والتخلي عن كل افتراض لكي يعود بعد ذلك فيتلقاه نتاجاً للتصور»[1].

---

[1] هيجل، محاضرات عن تاريخ الفلسفة، ٢، ٦٩ — والجدير بالذكر أن مؤرخ الفلسفة المشهور «فندلباند» قد تأثر بهذه الطريقة الديكارتية في التفكير فترجم في كتابه «مدخل إلى الفلسفة» الكلمة اليونانية التي تفيد معنى الدهشة (وهي ثاومازين Thaumazein) على هذه الصورة: «حيرة الفكر مع نفسه».. (فندلباند المدخل إلى الفلسفة. توبنجن، ١٩٢٣، ص٦).

هل يعني هذا الاندهاش في صورته القديمة أو في صورة الشك الحديثة أن يقتلع الإنسان من جذوره ويخيب أمله في واقعه، أم معناه أن يمد جذوره في أعماق أرض جديدة؟ أن الذي يجرب الدهشة لابد أن يصاب بخيبة الأمل ويحس أنه خدع. هذا هو الجانب السلبي من التجربة. ولكنه لا يستطيع أن يخفي الجانب الإيجابي، وهو التحرر من الوهم والخداع.. فكل ما كان يسلم ببداهته ويقينه أصبح نهباً للشك واهتزت الأرض من تحته. غير أن معنى الدهشة يكمن في تجربة أكبر: أن العالم أعمق وأكبر وأغنى بالأسرار مما قد يبدو للعين اليومية والنظر العادي. فالاندهاش يتحقق في الإحساس بالمعنى والسر. وهو لا يتجه لإثارة الشك والحيرة بقدر ما يتجه لإيقاظ الوعي بأن الوجود يثير أسئلة لم نجب عليها، ويحفل بأسرار لم نبلغ كنهها بعد. ولعل فيه أيضاً نوعاً من التواضع والخشوع أمام عظمته، نوعاً من الإقرار بأن حقائق العلم التي نملكها ونعتز بها بطبيعة الحال لم تستنفد بعد كل ما ينطوي عليه من حقائق.

في الاندهاش إذن سلب وإيجاب. فالمندهش لا يعرف السبب الخفي وراء ما يدهشه، لأن الذي يعرف لا يندهش[1]. وهو كذلك لا يفتقر إلى المعرفة وحسب، بل هو مثل أب الدهشة سقراط: يعرف أيضاً أنه لا يعرف. ومع ذلك فهو لا ييأس ولا ينفض يديه، وإنما يمضي سائراً على الطريق. قد تخرسه الدهشة لحظة، لكن لا يلبث أن يصحو ويواصل سيره، يدفعه الشوق إلى المعرفة القصوى. أن ما يثير في عقله الدهشة ليفجر في قلبه الفرح[2]، فحيثما وجدت الفرحة العقلية وجد المدهش، وحيثما كانت القدرة على الفرح، كانت القدرة على الاندهاش (والمشتغلون بالعلم وبالإبداع الفني والأدبي بوجه خاص يجربون هذه الفرحة الأليمة المتجددة ويتكتمون سرها!) والفرحة تأتي من «الأمل» الذي تنطوي عليه دهشة المتفلسف ويكمن في صميم الوجود البشري نفسه. فنحن دائماً «على الطريق»، لم نوجد بعد (كما قال باسكال ويقول أرنست بلوخ في أيامنا) ولكن نأمل أن نوجد. ولهذا فإن الله لا يندهش، لأنه لا يفتقر إلى علم أو وجود، والحيوان لا يندهش، لأن نفسه الحسية لا يقلقها السعي إلى معرفة الأسباب[3].

إن الاندهاش الذي ينطوي على الأمل يدخل في صميم وجودنا البشري، وهو دليل على أننا نتفلسف ضرورة - أي نشتاق إلى المعرفة الحقة - مهما يتراكم من صدأ العادة والأيام المرة فوق العين وفوق العقل. وكما أن الاندهاش مقصور على البشر، فإن التفلسف أمر يميزهم دون غيرهم. تقول الكاهنة الحكيمة ديوتيما لسقراط: «لا أحد من الآلهة يتفلسف، ولا أحد من الحمقى، إذ أن المهلك في الحمق أن يتصور المرء أنه مكتف بنفسه..» ويسألها سقراط: «من هم إذن المتفلسفون يا ديوتيما إن لم يكونوا هم الحكماء ولا الحمقى؟» فتجيبه قائلة: «هذا شيء واضح حتى للطفل. إنهم أولئك الذين يكونون وسطاً بينهما»[4].

---

[1] يعرف توماس الاكويني الاندهاش بأنه الشوق إلى المعرفة desiderium sciendi (المجموع اللاهوتي، ١، ٢، ٣٢، ٨).

[2] فمن الدهشة، كما يقول أرسطو، ينبع الفرح (الخطابة، ١، ٢).

[3] على نحو ما يعبر الأكويني في مجموعة الرد على الأمم (٣٣,٤).

[4] المأدبة، ٢٠٤.

هذه الكائنات الوسط لا يمكنها أن تكف عن الدهشة، وإلا كفت عن الوجود (لا عن التفلسف وحده). فهي لن تملك العلم كله، ولن تقنع بالجهل وعدم العلم. هي دائماً على الطريق، يحدوها الأمل في الوصول إلى جواب. ولكن هل يمكن أن تشبعها إجابة نهائية على أسئلة من هذا النوع: ما هو هذا الشيء على الإطلاق وفي أصله وأساسه الأخير؟ ما المعرفة؟ وما الإنسان؟... أن العلوم الجزئية تسأل. والعالم يخرج من دهشته عندما يهتدي إلى «نتيجة» بحثه. وفي هذا تكمن عظمة العلم وحدوده في آن واحد. أما الفلسفة فتسأل دون أن تصل إلى جواب نهائي أخير (وإلا أصبحت علماً أو مذهباً وعقيدة ـ!) لهذا لا يخرج المتفلسف أبداً من الدهشة، لأنه دائماً على الطريق.. سيظل يسأل ويسأل دون أن ييأس ودون أن يصل إلى جواب يتفق عليه الجميع (فكل أفكار الفلاسفة ـ كما يقول الأكويني ، لم تنجح في الكشف عن طبيعة بعوضة واحدة!) غير أن هذا القول وأمثاله لن يفت في عزيمته أو يوهن من أقدامه وصبره. ولهذا يبقى مصدر قلق وإزعاج دائم (كلمة نيتشه: لست فيلسوفاً، ولكني ديناميت! إنني أتفلسف بالمطرقة!) وإذا وجد بحق فهو إما إنسان خطر يجب الحجر عليه، أو مثل أعلى لا سبيل إليه!.

٧ ـ والمعنى السلبي الذي ينطوي على الأمل ملازم لمفهوم الفلسفة نفسها منذ البداية[1]. فهي لم تقدم نفسها في صورة علم يقيني موثوق به، بل أكدت بوضوح إنها شكل من أشكال التواضع الذي يعرف قدر نفسه.. وكلمة «الفلسفة» و«الفيلسوف» ـ فيما تقول الحكاية القديمة التي نعرفها جميعاً ـ قد صاغهما فيثاغورس (من حوالي ٥٨٢ ق.م إلى حوالي ٤٩٦/٩٧ ق.م) معتمداً أن يجعل معناهما مقابلا لكلمتي (السوفيا) و«السوفوس». فما من إنسان حكيم أو عالم، وإنما العلم والحكمة لله وحده. ولهذا فإن السعي إلى الحكمة ومحبتها هو أقصى ما يمكن أن يصف به الإنسان نفسه (فيلسوف). وبمثل هذا يتحدث أفلاطون في محاورة فايدروس[2] فعندما يسأل هذا عن الاسم الذي يليق بصولون وهوميروس يرد عليه سقراط هذا الرد الحاسم: «أحسب يافايدروس أن إطلاق اسم الحكيم عليه (سوفوس) شيء أعظم بكثير مما يستحق، وأنه لا يليق إلا باله، أما تسميته بالفيلسوف، أي من يسعى للحكمة ويحبها أو بشيء من هذا القبيل، فيبدو لي أنه أنسب له».

هذه الحكاية معروفة لا يخلو منها كتاب في الفلسفة. ولكننا نميل إلى أخذها مأخذ النوادر والطرائف، ولا نكاد نقف عندها لنحقق أصلها ومعناها. فما الذي تنطوي عليه الحكاية التاريخية، ما الذي تقوله!

إنها تؤكد أمرين: أولهما أننا لا «نملك» الحكمة أو العلم الذي يهدف إليه السؤال الفلسفي، كما أن افتقارنا إليهما ليس مسألة مؤقتة أو عارضة، وإنما نحن من ناحية المبدأ لا نستطيع أن نملكهما. أن السؤال الفلسفي (أي السؤال عن الحقيقة والماهية) ينطوي على الرغبة في الفهم. والفهم معناه معرفة الشيء الذي نسأل عنه معرفة تامة نهائية. ولكن الحكاية القديمة تؤكد أن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى

---

[1] يوسف بير، ما التفلسف؟ المصدر السابق ص ٧٨وما بعدها.

[2] فايدروس، ٢٧٨.

معرفة من هذا النوع، كما تؤكد أنه لا يوجد شيء يمكن أن يعرف على هذه الصورة. فمن طبيعة الفلسفة أن تسعى في طلب الحكمة التي تظل ممتنعة عليها (نقول ممتنعة ولا نقول مستحيلة، إذ لابد من وجود علاقة بينهما، حتى يكون ثمة معنى للسعي والشوق والحب!) هذه الحكمة هي موضوع الفلسفة. ولكنه موضوع تسعى إليه ولا تملكه. وقد تناول أرسطو هذا المعنى الأول في «الميتافيزيقا» وزاده تحديداً، ثم انتقل إلى كتب كبار المفكرين في العصر الوسيط من إسلاميين ومسيحيين وبخاصة في شروحهم على كتاب أرسطو السابق. وخلاصة ما يقولونه أن الحكمة تطلب لذاتها، ولهذا لا يمكن أن يملكها الإنسان تماماً. ربما كان في وسعنا أن «نملك» الحقائق التي تزودنا بها العلوم الجزئية. ولكن هذه الحقائق بطبيعتها «وسائل» و«أدوات»، ولا يمكن أن نكتفي بها تماماً بحيث تطلب ذاتها، أما الشيء الوحيد الذي يمكن أن نكتفي به ونطلبه لذاته ـ وهو الحكمة ـ فنحن لا نعطاه إلا على سبيل الأمل والرجاء، لا على سبيل التملك أو «وضع اليد»![1].

من طبيعة الفلسفة إذاً ألا «تملك» موضوعها إلا عن طريق السعي إليه والاشتياق لطلبه (أي ألا تملكه أبداً!). قد يبدو هذا أمراً بديهياً لكل من يفكر في طبيعة الفلسفة وتطورها التاريخي. غير أنه ليس بالوضوح والبداهة التي نتصورها ولن ينعقد عليه إجماع الفلاسفة (فالاختلاف بينهم حول تعريفها ومنهجها ومضمونها وغايتها شيء مستمد من طبيعتها!) ها هو ذا «هيجل» يخالف المعنى الذي أشرنا إليه ويقول في مقدمة ظاهريات الروح: «إن الأمر الذي عقدت عليه العزم هو المشاركة بجهدي في أن تقترب الفلسفة من هدفها وتتمكن من طرح الاسم الذي توصف به وهو «حب العلم» من أجل أن تصبح علماً حقيقياً». ولاشك أن الهدف الذي وضعه هيجل لنفسه يفوق القدرة البشرية، وأن الفلاسفة الذي شاركوه طموحه في جعل الفلسفة علماً شاملاً دقيقاً لم يحالفهم التوفيق الكامل (مثل أفلاطون وليبنتز من قبله وهسرل وبعض المناطقة الوضعيين من بعده). لقد ساروا جميعاً في طريق مسدود، إذ أحسوا قليلاً أو كثيراً بالشعور بالنقص تجاه العلوم الدقيقة، وصور لهم الوهم أن الفلسفة يمكن أن تتطور كما تتطور تلك العلوم، على حين أنها بطبيعتها لا يمكن ولا يجوز لها أن تحقق مثل هذا التطور. ولعل هذا الطموح المخيف هو الذي جعل شاعر الألمان الأكبر «جوته» يسخر من هيجل وأمثاله من الفلاسفة ويصفهم في إحدى رسائله بقوله: «هؤلاء السادة الذين يعتقدون أنهم تحكموا في الله والنفس والعالم وأشباه ذلك مما لا يفهمه أحد!»[2].

والأمر الثاني الذي تؤكده الحكاية القديمة على لسان فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو هو المقابلة بين الحكمة «الإلهية» ومحبة الحكمة «البشرية». فالإنسان لا يسعى في طلب الحكمة أياً كانت، وإنما يسعى

---

[1] ويضيف القديس توماس الاكويني: ان من طبيعة الحكمة ألا تعطى لنا إلا على سبيل العارية (في شرحه لميتافيزيقا أرسطو ١،٣)، وهذا متضمن في قول الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: «أن أعلى الصناعات الانسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق..» القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد الأهواني، ١٩٤٨، ص٧٧

[2] من رسالة له إلى صديقه تسلتر، وقد كتبها في ١٨٢٧/١٠/٢٧.

إلى الحكمة الإلهية. ولهذا نجد فلاسفة العصر الوسيط من إسلاميين ومسيحيين يتابعون أرسطو في تعريفه للفلسفة بأنها «العلم الإلهي»[1] ـ لأنها تسعى لطلب الحكمة التي لا يملكها إلا الله ـ أو بأنها «التشبه بالله بقدر الطاقة» ـ كما يعرفها أفلاطون[2] ـ.

هكذا تعجز الفلسفة ـ لأنها شيء بشري ـ عن درك موضوعها والإحاطة به. وهي بهذا تضع الحد الفاصل بين الإنسان وبين الله، إذ لو أدرك إنسان كل الحكمة زالت عنه صفة الإنسان (والأسطورة المصرية القديمة تحكي عن شاب ألح على كهنة معبد إيزيس المقدس أن يرى وجه الربة، فما أن دخل إلى قدس الأقداس وكشف القناع ولمح الوجه الغامض حتى توقف قلبه وسقط ميتا!)[3] والحكمة التي لا يملكها إلا الله هي «معرفة العلة القصوى» (والمراد هو العلة الغائية لا السببية)، أي علة كل شيء على الإطلاق: من أين وإلى أين، الأصل والمصير، معنى الواقع ومبدأه، أي معرفة العالم في مجموعة وأساسه الأخير. مثل هذه المعرفة لا تتأتى إلا للمطلق، أي الله. فهو وحده الذي يعرف العالم ويحيط بسببه الأول والأخير، وهو وحده الذي يمكن أن يوصف بالحكمة. لهذا كانت الفلسفة بطبيعتها «على الطريق» إلى هذا الهدف، ولكنها لن تستطيع من ناحية المبدأ أن تبلغه. أن الإنسان ليسعى بالحب إلى طلب الحكمة، أي إلى فهم العالم خلال مبدأ واحد أخير. ولكن من طبيعته كإنسان ألا يبلغه وألا يكف في نفس الوقت عن السعي إليه (من ثم كان إخفاق المذاهب العقلية الكبرى في تفسير العالم انطلاقاً من مبدأ واحد، وكان وجود المذاهب المغلق المتكامل شيئاً ضد طبيعة الفلسفة!) ولعل هذا هو الذي جعل أفلاطون يقول أن التفلسف مأساوي، لأنه سيبقى متعلقاً بالأسطورة ولأن تفسير الفلسفة للعالم لا يسمح أبداً بأن يكون مستديراً استدارة الخاتم[4].

إذا صح هذا كله، فما الذي جعل أرسطو ـ في الموضع السابق من الميتافيزيقا ـ يصف الفلسفة بأنها أسمى العلوم؟ وما الذي يجعلها حتى اليوم تصر صراحة أو ضمناً على تسمية نفسها «ملكة العلوم»

---

(1) أرسطو، الميتافيزيقا، ١٩٨٣.

(2) أفلاطون ثيآيتيتوس ١٧٤.

(3) وذلك حسب رواية الشاعر فريدريش شيلر (١٧٥٩ ــ ١٨٠٥) في قصيدة له عن قناع ايزيس ت مؤلفات شيلر الكاملة، طبعة هانزر، الجزء الأول، ميونخ، ١٩٦٠ ــ القصائد الفلسفية، والقصيدة بعنوان: التمثال المقنع في سايس، ٢٢٤ ــ ٢٢٦.

(4) أنظر جوهارد كروجر في كتابه عن أفلاطون: «البصيرة والعاطفة»، جوهر الفكر الأفلاطوني، فرانكفورت (على نهر الماين) فيتوريو كلوسترمان، ١٩٨٣، ص ٢٩٥ وما بعدها.

Kruger, Gerhard; Einsicht und Leideschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens. Frankfurt / M., 1973, S. 295 ff.

وأنظر كذلك «القوانين ٨١٧ ب حيث يقول الفلاسفة لشعراء المأساة الذين سيطردون من البلاد لأنهم منافسون خطرون: نحن أنفسنا شعراء مأساة، وهي أجمل وأحسن مأساة يمكن أن توجد». كما يؤكدون «أن الدولة التي يؤسسونها محاكاة لأجمل وأفضل حياة» وأن هذا نفسه هو أصدق المآسي جميعاً! كما يقول الفلاسفة أيضاً في القوانين ــ أن يفهم المضحك بغير الجاد، ولا الضد عامة بغير ضده (٨١٦ ب) ويضع سقراط (فيليبوس، ٥٠ ب) مأساة الحياة وملهاتها بجانب ألوان الدراما المعروفة لأن مصير الفيلسوف ــ كما يقول كيركجار في الحاشية الختامية غير العلمية ــ يكشف عن وجهين أساسيين: فهو مأساة بالقياس إلى الفيلسوف المتأمل نفسه، وهو ملهاة للمتأمل البعيد عن الفلسفة.

وتحاول ـ في عصر العلم ـ أن تفلسفها وتوحد بينها وتسأل عما لا تسأل هي نفسها عنه من مشكلات تتصل بطبيعتها وأسسها وحدودها ومناهج البحث فيها... الخ؟ الجواب على هذا أنها لا تزال تحاول ـــ على الرغم من إنكار المنكرين ـ أن تبلغ ذلك الهدف الأسمى، وهو معرفة العلة الأخيرة، والفهم الشامل الموحد للواقع أو للكل[1]. وهي تسعى إليه كما سبق القول على طريق الأمل والرجاء: فالاندهاش يدفعها للسير على الطريق، والطريق نفسه لا نهاية له. هذا التمزق بين الأمل واليأس يدل على أنها شيء بشري خالص، وسواء أكانت هي محبة الحكمة أم حكمة الحب[2] فهي في النهاية ملازمة لوجود الإنسان، بل هي تحقيق هذا الوجد نفسه. ومهما حاول أن ينكرها فهي تؤكد حضورها الشامل حتى في مواقف الإنكار (و) لأن تجاهل الفلسفة ـــ كما تقول عبارة أرسطو المشهورة ـــ لا يصدر إلا عن فلسفة تجهل أنها فلسفة ![3].

عبد الغفار مكاوي

المصدر: كتاب لمَ الفلسفة ـ دكتور عبد الغفار مكاوي ـ منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨١.

---

[1] والقليل الذي تكسبه منها ـــ أي من الميتافيزيقا ـــ أكبر وزنا من كل ما تحصله من سائر العلوم (كما يقول الاكويني في شرحه لميتافيزيقا أرسطو ١، ٣).

[2] كما يسميها هدجر في محاضرته: ما الفلسفة! حرفياً ـــ ما هو هذا ـــ الفلسفة؟ ـــ فلنجن، جنتر نسكه، ١٩٥٦.

[3] هذا هو مضمون العبارة المشهورة التي ترددها كتب تاريخ الفلسفة عن كتاب لأرسطو كان يظن أنه كتاب مفقود، ثم وفق العلماء في السنوات الأخيرة للعثور عليه واتفقوا على معظم نصوصه، وأقصد به كتاب «الحث على التفلسف» (بروتريبيفوس) الذي تشرفت بنقله للعربية والتعليق عليه (تحت الطبع ـــ بدار المعارف).

ـ٢٠ـ

بأي فلسفة نسير؟

زكي نجيب محمود

١

هي خطوات يخطوها الإنسان ـ فرداً أو جماعة ـ ليكتمل له النضج والوعي، وقد يقف عند أولاها، أو عند ثانيتها، فلا يكون له من النضج والوعي إلا بمقدار ما خطا، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض فيها غمار الحياة: يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع، يعلم أو يتعلم، يجد أو يلهو، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوضاً موفقاً هنا مخفقاً هناك.. لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة، وأخطأها هناك، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبثة في عمله، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمله قد انبثت فكرة، تلك هي الخطوة الأولى التي يلتف فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده، وأما الخطوة الثانية فهي حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط بها في دنيا العمل، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لا تنهار، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى فكرة «الزاوية القائمة» التي تقع بين سطح الأرض والجدار، وكان قد زرع القمح في أرضه، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث في الزرع كيف يتغذى بعناصر الأرض وكيف ينمو ويثمر، وربما كان قد مرض أثناء ذلك، بل ربما كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده، لكنه لم يخل لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض، وأما الآن فقد عن له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها، حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً علوماً، فهذا علم الرياضة الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات، وهذا هو علم النبات الذي يبحث في الزرع كيف يتغذى وينمو، وذلك هو علم الطب الذي يبحث في المرض وكيف يعالج، وبينما يكون الإنسان في هذه المرحلة التي يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقيمها في عالم وحدها هو عالم العلوم، أقول إنه بينما يكون الإنسان في هذه المرحلة الفكرية، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات، فبعضهم يكفيه أن نصنف الأفكار علوماً، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذه النشوة فيمضي في هذا التجريد ـ أعني استخراج الفكرة من العمل الذي كانت تجسدت فيه ـ يمضي في هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل، فيكون عندئذ في مرحلة فكرية هي التي نسميها بالفلسفة. بهذا تنتهي الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملاً مجسداً أخفى في تلافيفه أفكاره، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هي شيء

مستقل عن العمل الذي كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعي، وهي أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها ـ فتيارها مستمر لم ينقطع ـ نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا، إلى عملنا وتعلمينا، إلى جدنا ولهونا، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهوناً بالحظ الذي يواتينا حينا ولا يواتينا حيناً آخر. بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج.

٢

إننا إذ نكون في الخطوة الأولى، لا نفرق بين نظرية وتطبيق، فهنالك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا، وعلينا أن نرد عليها موقفا بما يلائمها، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافاً في بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء، نجد أنفسنا ـ مثلاً ـ أعضاء في أسرة، وأبناء في أمة، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية وهكذا، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان خروجه مما نص عليه القانون، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم فيه، وفي كل حالة من هذه الحالات «فكر» تقمص سلوكاً مجسداً، وقد يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص «الفكر» من قميصه السلوكي، لنضعه وحده، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق، وعندئذ ـ كما أسلفنا القول ـ نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط، تركناها مؤقتاً لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل، وهي دار لو أمعنا في تسلق درجاتها كانت بذلك منزلاً للفلسفة.

ولكن تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى «الفيلسوف» لظنهم أنه قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها، وفي حلوها ومرها، كأنما هذا «الفيلسوف» قد لجأ إلى عزلته لينسج ثوباً من هواء، وكأنما هو لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة، ليحاول أن يستخلص منها هي نفسها «الفكر» المبثوث فيها. لأنه بغير هذا يكون محالاً عليه وعلى سواه أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا رأى في الأولى نقصاً يعاب، فالذين يحسبون «الفلسفة» بعداً عن الحياة العملية، إنما يقتطعون الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها؛ ويبترون ما بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعيشه في الخطوة الثالثة ـ في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولاً بغير نقد وتحليل، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعاً بمشيئتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا.

في الخطوة الثانية ـ خطوة التفكير المجرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة ـ ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى)، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حينا لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك، حجراً كان أو ماء أو

هواء، وإذا وفق فيما أراد، كان له ـ ولنا ـ بذلك «فكرة» تحررت من قيود المكان والزمـان، لأنها تنطبق على أي مكان؛ وكل زمان، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافـق وأي هـواء عـاصف، فهـل نقـول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله يجد لنا هذه الصياغـة الـتي تصـور الفكـرة الكامنـة في وقائع العالم، إنه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجريها على الواقع؛ ومـا نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجـة التجريـد، لأن الفيلسـوف كالعـالم يبـدأ مـن الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق، إذ لابـد مـن اسـتكمال الشـوط، فنعـود بـالفكرة ــ بعـد نقدهـا وتمحيصها ـ إلى الواقع مرة أخرى فنجريه على غرارها ونحن على وعي وصحو وإدراك لما نحن فاعلون.

٣

إنه إذا اختلف الفلاسفة ـ وهم يختلفون ـ فليس الاختلاف منصباً على إدراكهم للواقع كما يقـع بـل هو منصب علـى تأويلـه، أي أنـه منصـب علـى «الفكـرة» الـتي اسـتخرجوها مـن ذلـك الواقـع المشـهود المحسوس: فالفيلسوف ـ كسائر عباد الله ـ ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق، إنه كسـائر عبـاد الله يـرى الماء الدافق في مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله، إنه يجوع ويظمأ، إنه يعرف كيف تتكون الأسـرة في مجتمعه وعلى أي أساس تقوم الحكومة، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع، والشراء ـ ويلمح كثـيراً ممـا يحرك الناس في تفاعلهم بعضهم مع بعض، من حب وكراهية ورضى وسـخط وسكينة وغضـب، بـل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعاني ويفرح ويحزن، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين) إلى شيء معين من هذا كله، فسيتفقان ـ كما يتفق أي إنسانين آخرين ـ على ما يريانـه، فـإذا كـان مـا يشـخصان إليـه بالبصر لوناً أصفر، اتفق الاثنان معاً على أن المرئي لون أصفر؛ وإذا كان ما يسمعانه صوتاً زاعقاً أو صوتـاً هامساً، فسيتفقان ـ كما يتفق أي إنسانين آخرين ـ على مـا يسمعانه. لا، لا، ليـس اختـلاف الفلاسـفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل «الفكرة» عن جسدها، فها هنا يقع الاختـلاف في طريقـة التحليـل وفي نوعيـة الفكـرة الـتي ينتهـي بهـم التحليل إليها ـ ولا تسلني قائلاً: ولماذا أفصل الفكرة عن المواقـف السـلوكية الـتي تجسـدت فيهـا، لأن الجواب قد أسلفناه لك، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها، فإذا كان فيها تناقض أزلنـاه، وإذا كان فيها قصور أكملناه! فانظر مثلاً إلى الطريقة التي نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم، فماذا نصنع؟ إننا نعيش علـى مسـتوى الواقـع في كـل هـذه الأمور، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الـذي نعيـش فيه، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابك الفكرة مع مادة الواقـع، لكننـا ــ آنـاً بعـد آن ــ نضـع أمامنـا «المبادىء» أو «الأسس» أو «الأفكار» التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة، نضعها أمامنا لننظـر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية، لنرى هياكلها كيف أقيمت، وهل يراد لها التغيـير وماذا يكون ذلك التغيير، إننا ساعتئذٍ لا نضع أمامنا علـى منضـدة البحـث «أسـرة» فعليـة أو «حكومـة»

فعلية أو«مدرسة»، بل نضع «فكرة» الأسرة أو «مبدأها»، وإذن فقد كان لابد لنا مـن بـاحث يجعـل همـه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا.

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مذاهبهم، فاختلافهم ليس على واقع كما يقع، بل هو علـى الفكرة التي يستخلصونها منه لينقدوها نقداً قد يـؤدي إلى وضـع فكـرة جديـدة مكـان فكـرة قديمـة: وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتي: هل الواقع يسبق فكرته؟ أو الفكـرة تسـبق واقعهـا؟ أو أن الواقـع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعاً. وتنظـر إليـه مـن ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان، وجدنا لو قلنا إن الواقع يسبق فكرتـه، كـان معنـى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده، يغـير نفسـه بنفسـه، دون أن يكـون للإنسـان أقـل أثـر في تحويـره وتبديل مجراه، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاراه منه أن يجـيء بعـد وقوعـه ليعلـم كيـف وقع، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج، ولا فرق بين درجة عليـا مـن التفكـير أو درجة دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضـح ممـا في الثانيـة، لكنهمـا معـاً متفرجـان لا يغيران من الأمر شيئاً، كمتفرجين في مسرح، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي، والآخر بـريء ساذج، فسيعلم الأول ـ دون الثاني ـ أين يكمـن سـر القـوة وسـر الضعـف في التمثيـل، لكـن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرتـه، وبمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشتى تفريعاته، ومـن تفريعاتـه مذهـب الماديـة الجدليـة التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما، بالنسبة لشريط الفيلم، فهناك شريط الحـوادث في الخارج يدور، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن، ووجود الشاشة لا يغير مـن محتـوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً، لأن للشريط مكنة مسـتقلة تقـوم بدورهـا وتـدور في حلقاتهـا بقوانـين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع، ومـن تفريعـات المذهـب الواقعـي كذلـك مدرسة الواقعية الجديدة التي تزعمها برتراند رسل.

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة، وأما القـائلون بـأن الفكـرة تسـبق الواقـع فهـم الذيـن اصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسـفة العقلانيـين (بالنسـبة لبعضهـم الآخر) ـ والفرق بين أولئك وهؤلاء، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقـة كلهـا أفكـاراً لا يـلزم بـالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجسد في أشياء ومواقف ـ كما هي الحال الرياضة مثلاً ـ على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس علـى الواقـع ويكـون لهـا وجـود خارجي مجسد هو قسيم الوجود الذهني المجرد ـــ علـى أن المثـاليين والعقلانيـين معاً يتفقـون علـى أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية، ومن شـأن الفكـرة ـــ كائنـة مـا كانت ـ أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لابد من حدوثها في عالم الأشياء، ففكرة الدائـرة ـــ مثـلاً ـــ كاملة وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصـوري، لأن درجـة كمالهـا مرهونـة بجهـاز الرسـم، فكلمـا دق الجهـاز اقـتربت الدائـرة المرسومة من الكمال، وكذلك قل في كل فكرة أخرى، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلـة تقـوم بهـا، ثـم

تهم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع، فإذا التنفيذ يصادفه من التفصيلات ما لم يكن في الفكرة المخططة، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث.

ها هما ـ إذن ـ مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض! الأولى تجعل مادة الواقع بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تتفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك والثانية تجعل العقول بأفكارها هي الأصل وعنه وتتفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا.

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل، ولا يكون الفعل إلا ذيلاً لفكرة، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق، فليست «الفكرة» هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور في المرايا، منزوعاً منها قوة الحركة وقوة الدفع، بل «الفكرة» هنا هي عزيمة وإرادة، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير.

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذي يريده الفيلسوف لنفسه، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لسيره، لكنه ـ في هذه الحالة ـ الواقع الفج الخام الغفل الغشيم، الواقع الذي يحياه الناس حين يكونون في المرحلة التي لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر، إذ يكون «الفكر» في هذه المرحلة مجسداً في مواقف، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده في نظرية ثورية صورية متحررة من تفصيلات مكان الوقوع وزمانه... نعم لابد للفيلسوف ـ مهما يكن مذهبه ـ أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيها من نظريات، وأفكار ومبادىء، ليضعها ـ وهي في صورها المجردة ـ موضع النقد والتحوير والتبديل، حتى إذا ما صقل لنفسه «فكرة» وسواها، عاد بها ـ أو قدمها للناس ليعودوا بها ـ إلى عالم الواقع مرة أخرى، فأعملها في ذلك العالم وأجراها في أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى.

أبداً لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل، بحيث يظل يدير الأمر في دخيلة فؤاده، ثم لا شيء بعد ذاك، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العامل من خارجه إلى داخله، وأن يكتفي بأن يكون هو على وعي وفي صحو ويقظة، فهو في هذه الحالة يتأثر ويؤثر، ويأخذ ولا يعطي، نعم، إن ذلك قد يجعل منه هو إنساناً أكثر تهذيباً مما كان وأنفذ بصيرة، لكن وجوده بين الناس يساوي عدم وجوده بالنسبة إليهم لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون في رأسه من فكرة أو مبدأ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذي يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه، لا أعرف له وجوداً فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل، وهؤلاء هم الصغار. وسؤالنا الآن هو هذا:

كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب، وقد لخصنا هذه المذاهب في ثلاثة: مذهب يجعل الأولوية للواقع المادي وأما الفكر فظل له وتابع، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذي ينبع من طبيعة العقل ذاتها، وأما عالم المادة فظل له وتابع، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر في حوار، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر، ولا واقع ولا فكر معاً إلا بما له صلة بالإنسان وحياته.

لو كان الفيلسوف واقعياً، بالمعنى الذي يجعله ينظر إلى الطبيعة ومجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره. كان في رأيه أن كل ما في وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها، فكل حركة في جسد الإنسان نفسه هي جزء من تيار الحوادث المحتوم، لا يغير منها أن يُسَر لها أو يحزن، فليسر ما شاء أو ليحزن، فذلك لن يغير من الأمر شيئاً، وإذن فالتفكير الإنساني في هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعي أن يكون — في فلسفته — بمعزل عن دنيا العمل والنشاط، ولماذا يتدخل - بفلسفته - في مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع، والخير كل الخير هو في أن نخلي بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد، ليبحثوا لنا عن قوانينه فنفيد منها ما استطعنا، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره.

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالي الذي يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج، فأمره مختلف، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن «الفكرة» - أي فكرة - هي بطبيعتها مبرأة من أوجه التفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلاً، «ففكرة» الحصان هي دائماً أكمل من أي حصان نراه في دنيا الواقع، «وفكرة» الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أي إنسان نراه في دنيا الواقع، و«فكرة» الخط المستقيم أكمل من أي خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع، و«فكرة» الحكومة، «فكرة» الأسرة و«فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلاً، ولا عجب في ذلك، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشتهاة - ففيلسوفنا المثالي يسوي لنفسه عالماً فكرياً، يراه دائماً أكمل من أي واقع، فيعيش فيه، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش، وحتى إن هم ونزل عن عالمه الفكري ليصلح عالم الواقع ويغيره، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكري، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب.

لكن الزميل الثالث الذي يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملي (ونحن نفرق بين «العملي» و«الواقعي») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذي يشل قدرة الإنسان على تغييره؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئاً برفعتها وكمالها؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيا فيها، لكنها قد توافق أهدافي في جانب، وتعارض أهدافي في جانب آخر، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف، وإذن فلابد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغيره! إنه لا جدوى في أن أركن إلى شيء سواي أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره

من البيئة التي نسكنها، ثم لا جدوى في أن أخط للتغيير خطه فكرية مثلى معصومة من الخطأ ومن النقص، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالاً، انطويت على نفسي لأعيش في أحلامها، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة، لأدرس تفصيلاتها، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات.

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع، والمادة الخامة يراد لها أن تشكل وتصاغ، والطرق يراد لها أن تمهد، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع، ولن يغنى إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينعزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادي نفسه، فالمثاليون سادة مترفعون، والواقعيون سلبيون متفرجون، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المعمعة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هنا، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة، حتى إذا ما اتخذت وضعاً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى، وهلم جرا، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال؛ عند المثاليين مراهقة طال أمدها، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز.

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ، هي فلسفة النقد والإصلاح، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها، وعندئذ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه اللحظة، وقد لا يعود هو «الحق» غداً بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها، وإذا كانت المشكلة - مثلاً - هي مشكلة التعلم، واجهتها بما يناسبها الآن، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية، ثم قد يتغير الموقف غداً فأكون أكثر تقدماً وأغزر ثراء، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد.

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين، هما نحن والموقف الذي نريد أن نقبله أو نغيره، وأي فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أمم تختلف ظروفها عن ظروفنا، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة — أو يجب أن تنبع - من واقعنا، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا، أو من مكان غير مكاننا، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين، يأخذونها لكمال بنائها، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا.

٥

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة، المطلقة من

جهة. وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يصادفنا والمشكلة التي نعالجها. فما قد يكون معياراً اليوم قد لا يصبح معياراً صالحاً غداً.

أحسب أن لا تناقض. وهذه النقطة تريد التوضيح، إن الإنسان في رحلة الحياة شبيه به في أي رحلة صغيرة يرتحلها، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير، ولكن أهدافاً جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق، فهذه حفرة عميقة أمامك، تريد اجتنابها، فعندئذ تحصر تفكيرك في طريقة اجتنابها قبل أن تستأنف السير، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير. ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنيبك ما تريد اجتنابه، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أم معيبة، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير؟ كلا، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق،.. وهذا ما يعمله قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين «الاستراتيجية» و«التكتيك»، فالأولى هي خطة القتال، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة.

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى، الأولى هي بوصلة السير، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة.

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معاً، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة النظرتين الأخريين ومهمتهما: فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي، لابد لنا أولاً من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال، شريطة ألا نقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الأفكار والمبادىء ـ على نحو شبيه بما يفعله الفلاسفة المثاليون ـ تلك الأفكار والمبادىء التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادىء مبتورة الصلة بعالم الواقع، وفي هذه المرحلة التأملية أيضاً تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق، وثالثاً وأخيراً تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لها بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها.

فلو سألتني بعد ذلك كله: أي مذهب فلسفي تختار؟ أجبتك سائلاً بدوري: في أي مرحلة من مراحل السير؟ فأنا واقعي في مرحلة رصد المشكلات، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير، وعملي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات.

زكي نجيب محمود

المصدر: في حياتنا العقلية. زكي نجيب محمود ـ دار الشروق ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٧٣

- ٢١ -

روح العصر من فلسفة

زكي نجيب محمود

١

ليس الحديث عن خصائص العصر وسماته البارزة من الهينات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط، فيها المتشابه وفيها المتباين، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد نقيضها، فقرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة، ويميل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم ينتمون جميعاً إلى عصر حضاري واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات، مع أنه فرض بعيد عن الصواب.

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر، وعندئذ لا يعني تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرته الموضوعية، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده «العبث» و«اللامعقول»؛ أهو - يا ترى - عصر القوميات المستقلة، أم هو عصر التكتلات والأحلاف، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم «أمما متحدة»؟ هل يغلب على عصرنا - كما يبدو في نتاج الفكر والفن - رغبة في أن تكون الأولوية للجماعة على الفرد، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجماعة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتماماتهم الفكرية أكثر انشغالا بتراث ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم؟

إنك إذا جعلت رائدك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون، وما يتحدث به الناس في الندوات وحلقات الدرس، ألفيت عصرنا يضم كل صنوف البشر: ففي الأدب سلفي وثائر، وراض وساخط، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين: براجماتية، وواقعية، ووضعية، ووجودية، وظاهراتية، وكانتية جديدة، ومادية جدلية، ومثالية، وطبيعية، وشخصانية، وحدسية.. فضلاً عما يتشعب تحت هذه الرؤوس من فروع.

لكننا - بعد هذا التمهيد - نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر - إلا اختلافاً جد يسير - على أن عصرنا قد ساده العلم التطبيقي سيادة لم يسبق لها نظير، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية،

فهو ماثل في وسائل النقل والانتقال، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ.

فلقد تجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حده، لكنك لن تجد عصراً فيه «التطبيق» العلمي على شئون الحياة المادية والفكرية معاً، يدنو من عصرنا، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك.

٢

الحق أننا نقول ما يشبه اللغو لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقي في حياتنا الراهنة، فلننظر ــ إذن ـ فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة.

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يبرز الجذور العميقة الدفينة في الجو الثقافي السائد، إذاً ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر؟

وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت، لكنها تكون مبثوثة مندسة في سلوك الناس، حتى إذا ما جاء المفكر الذي يحلل هذا السلوك تحليلاً يغوص به وراء السطح الظاهر البادي إلى حيث الجذور، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر، وقد تتعدد ـ بل لابد أن تتعدد ــ أوجه النشاط الظاهر، فعندئذ تتعدد المبادئ الأولى التي يكشف عنها التحليل، ومن ثم تتعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة، بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله.

ففي عصرنا هذا يسود علم، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تعلن عصيانها، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التي يخشى أن تطمس فردية الإنسان، وإذا كان هذا هكذا، فلابد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أغوار النفوس، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفي واحد؛ فاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمي، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان.

فماذا تكون الفلسفة التي تصب اهتمامها على النشاط العلمي لترده إلى جذوره الأولى؟ إنها هي الفلسفة ـ بفروعها الكثيرة ـ التي اتخذت من «المعرفة العلمية» موضوعاً لدراستها، بمعنى أنها هي الفلسفة التي تحاول أن ترد هذه «المعرفة» إلى أصولها ومقوماتها، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل: الواقعية الجديدة، والبراجماتية، والوضعية المنطقية، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين «الفكرة» من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى، كأنما الفكرة وهي في رأس صاحبها، وتطبيقها الفعلي أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشيائها ووقائعها، طرفا عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر.

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجته على الفكر المعاصر، حتى لتوشك أن تكون لفظتا «واقعي» و«معاصر» مترادفتين في عالم الفكر، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية، معارضة

مؤسسة على مقتضيات التفكير العلمي، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو: ما مصدر العلم وأين نتلمس شواهد صدقه؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه، وشاهد على صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف، إذ يقولون في ذلك إن مصادر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ، بحيث تجيء النتائج المنبثقة متسقة من الوجهة الرياضية مع مقدماتها.

فالواقعية تعلى من شأن الحواس والتجارب، في معارضة المثالية التي كانت تنطوي في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة.

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق، إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذي يكسب الفكرة قيمتها، فليست من الفكر في شيء فكرة ترتسم في الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها، لا لقيام العوائق المادية التي تحول دون ذلك التنفيذ، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها، يجعلها مقصورة على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل يؤدى.

فقل لي ما مدى انتفاع «الإنسان» انتفاعاً عملياً في حياته، بفكرة عندك تعرضها، أقل لك ما مدى قيمتها من حيث هي فكرة بالمعنى الصحيح ـ على أن كلمة «الإنسان» هنا يراد بها المجتمع، ولا يراد بها كل فرد على حدة.

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية في نفس الطريق، إذ تلتقي معهما في وجوب الربط بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى، مع طابع يميزها، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده ـ دون العلم الرياضي ـ مستنداً إلى شواهد التجربة.

وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة، وإما علماً رياضياً، صدقه في طريقة بنائه، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذاك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء، لكنه ليس «علماً».

هذه اتجاهات رئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها معاً في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل، تصل الإنسان بالواقع، توحد بين العقل والإرادة، فلم تعد القيمة للقابع في صومعته «يتأمل»، بل عادت القيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع.

ففي السياسة ـ وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع مما تستطيع ـ ترى هذه «العلمية»، وهذه «الواقعية» وهذه «الإرادة» ماثلة في وضوح، فالحرية التي تنشدها هذه البلاد، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشهم باق على حاله.

وحسبنا في هذا الصدد مثالاً نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته، يصنع بها الحرية، أي أن «الحرية» شيء «يصنع» لاشيء «يقال» والإرادة ـ لا مجرد التأمل ـ هي أداة ذلك الصنع..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل ـ وإذا قلنا: «التربية» فقد قلنا: «الجيل القادم»، فلم يعد أساسه الاهتمام بالمادة العلمية من حيث هي، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم المدروس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع، فأولاً ـ لابد من نقل مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى، بعد أن كان الاهتمام بالمادة العلمية التي تلقن، وذلك بأن تهيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليجيء في نهاية الأمر أصلح ما يكون استعداداً للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل، وثانياً ـ لابد من ربط الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي، وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعة، لا يكون له مجال في برنامج الدرس النظري.

وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل الثورة «تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة»..

وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها.

٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى. وإن تكن تنقل بؤرة النظر من «المعرفة العلمية» وتحليلها إلى «المجتمع البشري» وماذا تكون طريقة بنائه؟ وها هنا كذلك نجد للمسألة جذوراً في أعماق النفس عند أبناء هذا العصر، تحتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكمنها الخبيء إلى ضوء العلن ـ وتلك هي فلسفة المادية الجدلية، وهي التي قد تسمى «بالمادية التاريخية» أحياناً، و«بالماركسية» أحياناً أخرى، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة، تتكامل كلها في نسق فكري واحد، ومن أهم هذه الجوانب فكرة «المادية التاريخية» التي مؤداها أن الإنسان لابد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن..

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي، ذا تأثير حاسم محتوم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية، فإذا أردت أن تلتمس الدافع الأساسي إلى تحويل المجتمع وتطوره، فلا تلتمسه فيما قد تجمع لديه من معرفة، بل التمسه فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق إنتاج السلع وتوزيعها، فإذا كان المجتمع ـ كائنه ما كانت صورته ـ هو كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التي تسيره، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يتفق ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها، وإذن فمحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث بالتالي تحول في الأفكار التي توحي بها الأوضاع الجديدة..

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية، وهذه بدورها مرهونة في تغيرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها، ومن ثم جاءت عبارة «المادية التاريخية»

اسما للمذهب الذي نشير إليه، وأما تسميته «بالمادية الجدلية» فتجيء من النظر ــ لا إلى الجانب التاريخي ـ بل إلى الجانب الوجودي «الانطولوجي» من حقيقة العالم، فحقيقة العالم «مادة» لا «روح» فالمادة هي الأصل، وما عداها يشتق منها، لكنها ليست هي المادة الجامدة الموات، ذات الخصائص السكونية السلبية، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغير مرحلة في إثر مرحلة، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة «مجدول» بعضها في بعض في تيار واحد متصل، ولذلك كانت حقيقة العالم «مادية» و«جدلية»: مادية في طبيعتها، جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة، لا مادية ومتطورة، حتى إذا ما رمزنا لها برمز «س» مثلاً، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان، لكنها مادية ومتطورة، بحيث تتحول «س» لتصبح «لا ــ س» أي لتصبح شيئاً غيرها، ولنا الآن أن نسأل: هل يجري هذا التحول ذو الخطوات «المجدول» بعضها في بعض وفق قوانين، وماذا تكون؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجدلي: أولها قانون تحول الكم إلى كيف، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدتها، وثالثها قانون نفي النفي.

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت..

فالكائن البشري يزداد نمواً من حيث الكم، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلاً بعد أن كان طفلاً، بحيث يستحيل أن يرتد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان، وبذرة الشجرة تتحول إلى شجرة، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين، بحيث تتغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول، وإلا لقلنا عن صفة «الزوجي» التي تصف العدد، إنها هي صفة «الفردي» مكررة مرتين، واختصاراً فإن كل زيادة في صفة ما من شأنها ـ عند حد معين ـ أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها ــ أي تصبح صفة أخرى متميزة في خصائصها من الصفة الأولى.

أما قانون صراع الأضداد ووحدتها فمؤداه أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يضاد بعضها بعضاً، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تميل به نحو التغير والتحول..

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنيته الداخلية ما يدعوه إلى التغير، فنحن نخطئ فهم «الواحدية» في الشيء الواحد، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و«لا - س» في وقت واحد، ومن هذا التدافع الداخلي بين النقيضين تنشأ الحركة، ومن ثم ينشأ التغير، على أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه، لقد كان يقال أن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يحركه محرك، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يرغمه عامل خارج طبيعته على الوقوف والسكون... يصدق هذا على كل شيء وعلى كل فكرة، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء.

فإذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير، ثم إذا كان المضي في هذا التغير إلى حد معين يحتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه ـ لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضاً ـ فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحله، فلا يضمن لنا أن يجيء التغير إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل.

وهنا يأتي القانون الثالث: قانون نفي النفي، الذي يقضي بأن ينتهي النقيضان المتصارعان إلى وحدة يذوب فيها التناقض، وبزوال التناقض يصبح الوليد الجديد «أعلى» درجة من سابقيه، لأن فيه ما كان فيهما، ثم أضاف إليه تآلفاً بعد تعارض..

لكن هذا الوليد المتآلف بدروه سرعان ما تنشا فيه الأضداد وهلم جرا، وهكذا ترى العالم يسير في مراحل مثلثة الخطوات، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة، تتلوها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً، ثم يعقب هذا النفي نفسه حالة جديدة تنفيها، فتكون بمثابة نفي النفي، وهنا نعود إلى «إثبات» جديد ارتقينا فيه عن «الإثبات» الذي بدأنا به السير.

وقد نسأل: من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التي تضبط سير العالم، أهي تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئ فطرية في العقل يجري التفكير على مقتضاها؟ أم هي استدلالات انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لمجرى التاريخ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا، لا ذاك.

فليست مراحل السير الجدلي مقصورة على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها ـ كما هي الحال عند هيجل ـ بحيث يكون الانتقال من «فكرة» إلى «فكرة» بل هي مراحل في سير الواقع المادي، كما نستطيع أن نستدله من شواهد التاريخ وتطور الجماعات.

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح على أنهم حين يصفونه «بالعلمية» فإنما يستخدمون هذه الكلمة لتعني «المادية» وعلى هذا تكون «المعرفة العلمية» هي الموقوفة على الواقع المادي وحده، مما ينتهي بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لابد من ردها إلى أصلها المادي لتتم لنا دراستها دراسة علمية، فالحالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فسيولوجية، وهذه بدورها ترد إلى أصول لا عضوية، وهكذا، على أن أهم ما يعني به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمله النظري الصرف ـ بل في (العمل) أي في نشاطه الاقتصادي، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رؤوس الأموال وهي القلة القليلة، ويصبح معظم الناس أتباعاً لتلك القلة يخدمونها بعملهم وإنتاجهم، وبهذا يحدث لهذه الأكثرية «انسلاخ» يبعدهم عن نتائج عملهم، فيبعدهم عن الحياة الطبيعية كما ينبغي أن تكون، ولا علاج لهذا إلا بأن تؤول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تتحطم الحواجز بين الطبقات، وتزول الفوارق ليذوب الكل في طبقة واحدة.

تلك هي خلاصة الفلسفة المادية الجدلية، التي لا أظن أن مجتمعاً واحداً في أرجاء الأرض بأسرها، قد خلا من التأثر بها تأثراً صغيراً أو كبيراً، وإذن فهذه ناحية أخرى من روح العصر.

٤

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناولت روح العصر من جانب «المعرفة العلمية» على حين تناولتها الثانية من جانب «التاريخ والمجتمع» بما ينطوي تحتها من سياسة واقتصاد، فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقاً، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالتخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد في عمل واحد مشترك وضعت لهم خططه وأهدافه، لم يكن ليمضي بغير تمرد ممن يحرصون على فردية الشخصية الإنسانية، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها، فهنالك من لاذوا بالتصوف دون العلم، وبالوجدان دون العقل، وهنالك الشكاك الذين أخذوا يتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق، وهنالك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون الفرد ــ كل فرد ــ مسئولاً عن اختياره، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار.

نعم هناك من لاذوا بالتصوف بمعناه الفلسفي، وأعني التنكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً «بالحدس»، وهو المعاينة بالروح معاينة مباشرة، ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء ـ فكثير جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ، منذ أفلاطون فنازلاً على مدارج الزمن ــ هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية على حين ترى المحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي، يعدون ذلك ثورة على العقل.

فهو عندهم من قبيل الفاعلية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغياناً للعقل وللعلم على حياة البشر.

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً مذهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته، فلئن كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على «الأشياء» بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد، فما كذلك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه، بحيث يصنع كل فرد حقيقته من مجموعة ما يصدره لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها بإزاء المواقف التي تعرض له. وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى في ثقافة عصرنا، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان وتحليل مواقفه ومشكلاته، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس الفرنسية في العالم كله، لترى إلى أي حد أصبحت لفتة الأديب ولفتة الفنان إلى دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرجه للناس فرداً مشخصاً فريداً، فإن كان الناس على اختلافهم يتفقون عادة على «الموضوعات» الخارجية، فهذه شجرة وتلك بقرة، أعني أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم في أحلامهم.

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه الأحلام من حياة الإنسان.

وكان مما أيد الثائرين على العقل في فكرنا المعاصر، النظرية الفرويدية في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان إلى مصادر خبيئة غير ظاهرة، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك؟

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مصوراً جعل مادته الأساسية محاولة إخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يلقي الضوء على حقيقة الإنسان!

٥

واحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر ـ نتيجة للعلم بكل جوانبه: الطبيعي والاجتماعي والنفسي، أن أخذت تتسرب فكرة النسبية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات، فإذا كانت العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هذا أفضل من «أحلام» ذلك، فماذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتعادل الثقافات المختلفة في قيمتها مهما تنوعت أشكالها، فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوربي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة. ولم يعد حرج أن يستوحى فن من هنا فناً هناك، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثيابها وطعامها وشرابها.

وهذه نتيجة تبدو ـ في ظاهرها ـ عجيبة، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العالم ـ في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة ـ يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً.

وإني لأتخيل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تدور حول الأرض في بضع دقائق أتخيله وقد نظر إلى الأرض كلها فرآها من بعيد كالبندقة الصغيرة السابحة في فضاء الكون الفسيح، يسأل نفسه متعجباً: أتكون هذه البندقة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا التمزق والخلاف بين شعوبها، ألا إن اليوم آت عما قريب، حين يتآخى المتخاصمون على صالح مشترك.

والحق أن هنالك من الدلائل ما ينبيء بهذا، فهو عصر يسوده العلم، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصدرها المصانع بالأعداد الكبيرة، لتنتشر هنا وهناك، فلا يكون فرق بين حضر وريف، وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء ينتهون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع، وهنالك جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضيع أخرى، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك.

لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين ندرك أنه لا يرجى للعالم إخاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأممه، بل لأفراده، وعندئذ تختفي هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعقبين على خصائص العصر من قلق وتمزق وشك وسخط.

زكي نجيب محمود

المصدر: في حياتنا العقلية ـ زكي نجيب محمود

دار الشروق ـ القاهرة ط٣ ١٩٧٩

- ٢٢ -

الفلسفة كمنحى إنساني

د. ماجد فخري

رئيس قسم الفلسفة. الجامعة الاميركية. بيروت

أولاً: موضوع الفلسفة

ما موضوع الفلسفة الأصيل؟

قد يبدو هذا السؤال مدعاة للتعجب، بعد أن أربى عمر الفلسفة على ٢٥٠٠ سنة. فكيف يجوز أن يستمّر الفلاسفة في طرحه اليوم؟ الجواب يستدعي شيئاً من التبصر. فمن طبيعة الفلسفة إعادة النظر باستمرار في المقدمات والأوضاع التي ينطلق منها الباحث بما في ذلك ماهيّة النظر الفلسفي ذاته، وفي الدلالات الأصلية للألفاظ التي تصاغ منها تلك المقدمات والأوضاع، والمناهج الصالحة لمعالجة الاشكالات المختلفة التي يصطدم بها هذا الباحث. ولعلّ من أهم العوامل الداعية إلى مواصلة البحث عن موضوع الفلسفة الأصيل، من ناحية ثانية، إن معظم العلوم التي كانت تنسب قديماً إلى الفلسفة، أخذت تتساقط في العصور الحديثة تساقط أوراق الخريف، الواحد بعد الآخر، حتى باتت البقية الباقية من العلوم الفلسفية المتعارفة اليوم في خطر التساقط أيضاً، ناهيك بأن الإجماع لم ينعقد في أوساط المتخصصين حول عدد العلوم الفلسفية وماهيّتها، بالقياس إلى العلوم الوضعية التي انفصلت عنها، كما مرّ.

لا تسعنا الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه قبل تقرير بعض المقدمات اللازمة كمحك للأصالة، بالنسبة إلى هاتين الطبقتين من العلوم: الوضعية والفلسفية. ويبدو لنا أن أفضل سبيل لمعالجة هذه المشكلة هو تحرّي الأسباب التي أفضت إلى فصل العلوم الوضعية عن الأرومة الأم (أي الفلسفة) في العصور الحديثة. فإذا استقام لنا ذلك، استطعنا أن نقرّر إذا كان يمكن استثناء أي من هذه العلوم والتمسّك بصحة نسبها الفلسفي، أو استنباط علوم جديدة يمكن بحقّ وسمها بالسمة الفلسفية.

المقدمة الكبرى الأولى التي نودّ أن نبني عليها بحثنا هذا تتعلّق بماهيّة الفلسفة كنهج عقلي أو استدلالي يميزها عن التاريخ أو العقيدة الدينية أو الشعر، وسواها من وجوه الإبداع الإنساني المنبثقة عن معين آخر يمكن وصفه بالشعوري أو اللاعقلي. ولكن تعيين هذا النهج بحدّ ذاته لا يكفي في تحديد ماهيّة الفلسفة، مادام عدد من العلوم الوضعية وغير الوضعية ينهج منهجاً عقلياً أو استدلالياً مماثلاً، فوجب إذن أن نعين كلا النهج والموضوع الخاصين بالفلسفة. والموضوع الذي نبغي طرحه كمدار للفلسفة ذو ثلاث شعب، هي: أ ـ ماهيّة الذات؛ ب ـ فماهيّة الوجود؛ ج ـ فماهيّة الماهيّة تلك هي المقدمة الكبرى لبحثنا هذا.

نعني بماهيّة الذات مجموعة الظواهر النفسية والادراكية التي تقرن عادة بما يعرف بالذات (أو الأنا). ويبدو بصور عامة أن الفضل في إبراز الذات كمبحث محوري من مباحث الفلسفة يعود إلى رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠)، الذي أطلق التيار الإنساني في الفكر الحديث، ومهّد بذلك لظهور الحركات الاستبطانية والوجودية والفينومولوجية في القرنين الأخيرين ويكفي أن نذكر أسماء ادموند هوسيرل (توفي ١٩٣٨) وجان بول سارتر (توفي ١٩٨٢) ومارلو بونتي وبول ريكار، لنتحقق من مدى التأثير الديكارتي على المذاهب الإنسانية والبسيكولوجية في الفكر الحديث. ومع أن بعض الفضل يجب أن يسند أيضاً إلى ابن سينا (توفي ١٠٣٧)، لخوضه في مسالة ماهيّة الذات هذه، فإن أثر هذا الفيلسوف لم يتواصل على الشكل الذي يصل إليه ديكارت في تكوين النظريات الفلسفية والبسيكولوجية الرائجة في القرن العشرين، وإن كان قد تواصل في التراث الإشراقي بوجه خاص في إيران حتى أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر/ الحادي عشر والثاني عشر للهجرة[1].

تقابل ماهيّة الذات في هذا التقسيم ماهيّة الوجود بشقّيه المتناهي واللامتناهي. وهذا الوجود يختلف عن الذات لا من حيث حصول الوجود بأخصّ معانيه (فنحن لا نشك في وجود الذات أيضاً)، بل من حيث الفعل. ففعل الذات هو الإدراك، سواء عنينا به الإحساس أو الخيال أو التوهّم أو العقل بشكله الحدسي والاستدلالي. ومن خصائص هذا الفعل أنه لا يدور على ذاته وحسب (كما في وعي الذات)، بل يتناول الموضوع الخارج عنه ويلمّ به أو يستوعبه، على وجه يكاد لا يكون له نظير في عالم الطبيعة. فمن مقوّمات سائر الأفعال أو الظواهر الطبيعية أنها تؤثر في موضوعها أو تدخل عليه وجهاً من وجوه التغيير، كما تحرق النار وتمغنط الكهرباء وتدمّر القذيفة، بينما يقتصر الإدراك على الإحاطة بالموضوع او استيعابه أو تبيّنه، وهي مصطلحات ذات مدلول مكاني أو حسي واضح، لا يفسر الفحوى الفريدة لهذا الفعل الذي لا يغيّر في موضوعه شيئاً، بل يتغير بحسب صلته به، فيصبح منفعلاً عوضاً عن يكون فاعلاً، وتنعكس فيه ماهيّة المدرك، كما تنعكس الصورة في المرآة، عوضاً عن أن يعكسها، ويتكيّف بحسبها، عوضاً عن أن يكيّفها.

فإذا عمدنا إلى تحديد ماهيّة الوجود بشيء من التخصيص وجدنا أن لا مفرّ من اعتماد المقولات الحسيّة البدائية، وهي الامتداد المكاني (أو التحيّز) والدوام الزماني (أو الصيرورة). يضاف إليهما خاصية أخرى هي الارتباط بالذات. فوجود الشجرة مثلاً لا يتقوّم بالامتداد المكاني والدوام الزماني وحسب، بل وإدراك المشاهد الذي يقرّر أنها موجودة. ولو لم يوجد المشاهد المتّصف بهذه الطاقة على التقرير لاستحال علينا القضاء بأن الشجرة موجودة أو غير موجودة، بل لم يكن لهذا السؤال بحد ذاته معنى. ويختلف وجود اللامتناهي عن وجود المتناهي المتّصف بالامتداد والدوام كما يبدو لنا، من حيث يقتضي وضعه كعلّة أو مصدر للمتناهي الذي يستمد وجوده منه. وهذا غاية ما يمكن تقريره بالوسائل العقلية (أو الفلسفية) بالنسبة إلى الوجود اللامتناهي. فمن طبيعة النظر الفلسفي، فيما نرى، أنه لا يستطيع الخروج

---

[1] انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤)، ص ٤٠١ ـ ٤٢٢.

عن دائرة الوجود المتناهي إلا بمقدار ما يمكن ردّ هذا الوجود إلى معدنـه اللامتنـاهي. وحتـى الصفـات أو الخصائص التي يمكن أن تسند إلى الكائن اللامتناهي لابدّ أن تستمد من صلـب العـالم المتنـاهي أي مـن العلاقة التي تربطه بالكون، كأصل له أو مبدأ. وهكذا يصبح هذا الكائن بحسبها أصل الحركة والامتـداد والحياة والإدراك وسواها. أما مقوماته الذاتية الخارجة كلياً عن نطاق العالم ومقوماته والمعروفة فلا سـبيل إلى إدراكها بوسائلنا العقلية قط. «فعند هـذا الحـد تسـقط الذرائـع وتسـدل السـجف، ويتيـه الطـالب في مفازات الغيب التي لا حدود لها»[1].

غنيّ عن البيان أن الخوض في ماهيّة الذات من اختصاص علم النفس أو علم الإنسان (الانثروبولوجيا) بشتى فروعه. أما الخوض في ماهيّـة الوجـود المتنـاهي، ولا سـيما مـن حيـث تعيـين خصائصـه المكانيـة والزمانية، فمن اختصاص العلوم الوضعية، من فيزياء وبيولوجيا وفلك وسواها، بينمـا الخـوض في ماهيّـة الوجود اللامتناهي، لاسيما من حيث امكان التدليل على وجوده وتخصيصه، فمن اختصاص الميتافيزيقـا (أو علم الآلهيات).

أشرنا أعلاه إلى انفصال العلوم الوضعية عن الفلسفة، منذ مطلع العصـور الحديثـة، ولكننـا لم نحـدد بعد الأسباب التي آلت إلى هذا الانفصال. ولعلنـا نجـد في هـذا التحديـد مفتـاح اللغـز الـذي نواجهـه في مضمار تعيين الإطار الصحيح للنظر الفلسفي بأخص معانيه.

ثانياً: علم الإمكانات

يبدو لنا أن ما يفصل بين دائرتي العلوم الوضعية والفلسفة متّصل بالوجود دون شـك. ولكـن للوجـود معان عدة، يجب التوقّف عندها إذا أردنا إدراك فحوى هذا الفصل. ونودّ أن نلفت النظر في هذه الدراسة إلى معنيين أصليين من معاني الوجود، هما الحصول والإمكان. الموجود الحاصل هـو الموجـود الداخـل في إطار الزمان والمكان والواقع ضمن نطاق المشاهدة، سواء عنينا بها المشاهدة الفعلية أو المبدئيـة الـتي يشـير إليها ألفرد آيير. وبهذا المعنى تصبح جميـع الموجـودات والأحـداث الخاليـة، علـى مرّ جميـع أحقـاب التاريخ، كما تصبح جميع الموجودات المنتشرة في جميع أنحاء الكون المترامي الأطراف، جـزءاً مـن عـالم الموجودات الحاصلة، التي تدور على دراستها أو قياسها أو تدوينها العلوم الوضعية والتاريخية.

أما الموجود الممكن، فهو كل ما يخرج عن إطـار هـذا التعريـف. أي أنـه الموجـود الـذي لم يحصـل، ولكنه قابل للحصول، خلافاً للممتنع الذي لم يحصل ولا يمكن أن يحصل قط. وبهذا المعنى تبـدو تخـوم هذا العالم لا متناهية ويصبح النظر فيها من اختصاص علم آخر (أو سلسلة مـن العلـوم الأخـرى) المباينـة للعلوم الوضعية والتاريخية تلك، وهي، كما سنحاول أن ندلّل، العلوم الفلسفية بأخص معانيها.

عالم الإمكانات (أو عالم الماهيّات كما فهمها ابن سينا بجـه خـاص) هـو إذن مـدار الفلسـفة بـالمعنى الذي نريد طرحه في هذه الدراسة. ومن طبيعة النظر الفلسفي انه يكاد لا يبـالي مـن أمـر الموجـودات، إلا

[1] انظر: ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية (بيروت: دار النهار ١٩٨٠)، ص ١٧١.

بعالم الإمكانات وحسب. وهذا ما عنينا بالقسم الثالث من موضوعات النظر العقلي في مطلع هذا البحث، وهو الذي يدور على ماهية الماهية. فمفهوم الماهيّة، على رغم استعصائه، يمكن ردّه بكل بساطة إلى الامكان، وتحديد مقوّمات الماهيّة عبارة عن تحديد مقوّمات عالم الإمكان وهو ما يدور عليه النظر الفلسفي أو يجب أن يدور، بعد أن نفض يده طوعاً أو كرهاً، من جميع العلوم الأخرى التي كان له شرف الهيمنة عليها على مرّ العصور القديمة. أما أقسام هذا النظر فنذكر منها خمسة: علم المنطق، علم الأخلاق، الميتافيزيقا، علم الظواهر الادراكية، وعلم السياسة المعياري.

١ ـ لنبدأ بعلم المنطق، وهو جزء من أجزاء الفلسفة لا يتطرّق شكٌ إلى أصالته أو صحة انتمائه إلى الفلسفة. فعلام يدور هذا العلم؟ يدور أولاً على المفردات التي تتركّب منها القضايا أو الأحكام المنطقية. وهذا الباب عرف في المنطق القديم بباب المقولات، أو الألفاظ المستعملة في المنطق التي كانت توطّىء لدراسة المقولات، كما في أيساغوجي فرفوريوس وفي «الألفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي. ويمكن القول بصورة عامة أن هذا الباب يدور على أقسام الكلام المنطقي، سواء ما كان منها يدلّ على معنى كالأسماء، وما لا يدل كالحروف والروابط. ومن الغريب أن المنطق القديم، أي عند اليونان أو العرب، اقتصر من أقسام الكلام على الأسماء دون الأفعال، ومن الحروف على ما كان أداة للنفي أو الإثبات ليس إلاّ. ولم يعالج المناطقة إلاّ فيما ندر أقسام الحروف الأخرى. كالخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط التي تطرّق إلى ذكرها الفارابي مع ذلك في كتابه الآنف الذكر[1].

ويدور المنطق ثانياً على المركبات، وهي القضايا والأحكام المنطقية سواء منها الكلية والجزئية السالبة أو الموجبة من جهة، والأقيسة أو البراهين التي تتألف من تلك القضايا؛ من جهة ثانية، والأقيسة تنزل بالفعل من المنطق بمثابة الجوهر واللباب، وجميع أبواب المنطق الأخرى لا تعدو المقدمات أو اللواحق بالنسب إليها.

ينبغي أن نلحق بعلم المنطق، مع ذلك، باباً آخر من أبواب الفلسفة، يعنى به عدد كبير من الفلاسفة اليوم، هو علم المعرفة (الابستمولوجيا)، ويدور على سبل تحصيل المعارف بالوسائل الحسية وغير الحسية (أي عن طريق المشاهدة أو الاستقراء أو الاستدلال)، والتمييز بين ما يمكن الركون إليه من هذه المعارف وما لا يمكن. وهذا العلم يدين للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤) بفضل التأسيس له على وجه مازال الخصوم والانصار يتخذون منه منطلقاً لهم. ولعلّ آخر تجليات هذا العلم في ألمانيا اليوم هو علم التعبير (Hermeneutics) الذي يجد رواجاً في بعض الأوساط الفكرية الأوربية.

٢ ـ ومن العلوم الفلسفية التي لا يتطرق الشك إلى أصالته أيضاً علم الأخلاق، وهو علم يبحث في ماهية الخير والشر والسبل المفضية إلى بلوغ الأول وتجنب الثاني، في عالم تصطدم فيه الإرادة دوماً بقوى بشرية وكونية قاسرة. وسواء توفر عالم الأخلاق على تعريف الخير، كما فعل جورج ادوارد مور (توفي

---

[1] أبو نصر محمد الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٤٤ ــ ٥٦.

١٩٥٩)، أم على ماهيّة المنفعة أو اللذة، كمقاييس للجميل أو القبيح من الأفعال، كما فعل عدد من الفلاسفة البريطانيين المحدثين، فهو لا يعني بما هو حاصل، بل بما ينبغي أن يحصل، حتى لو لم يحصل قط.

٣ ـ والعلم الفلسفي الثالث الذي مازال الجدل يدور حول أصالته منذ أثار عمانوئيل كانط شبهاته الشهيرة حول منحى «العقل المجرد» في استنباط القضايا الجدلية الخاصة بالنفس والكون والله، دون الرجوع إلى الحس، علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ولا يسمح لنا المقام في هذه الدراسة المقتضبة تقصّي جميع الاشكالات التي أثارها كانط، ولكن نكتفي بالاشارة إلى أن الشكوك التي أثارها هذا الفيلسوف حول ماهية الميتافيزيقا كعلم أصيل أعانت بالفعل على تحديد موضوعاته وأهدافه، وسهلت إلى حد ما مهمة الباحث اليوم عن فحوى التساؤلات الميتافيزيقية المستعصية. ومن المفيد أن نذكّر أن هذا العلم يدور بحسب تبويب كانط على أربع قضايا بسيكولوجية، وأربع قضايا كوزمولوجية كبرى. تزجّ قضايا الأربع الأولى العقل المجرّد في طائفة من المغالطات (Paralogisms) تبدو في ظاهرها ذات موضوع، ولكنها ليست بذات موضوع، هي:

(١) جوهرية النفس (أو مفارقتها للمادة).

(٢) بساطة النفس (أو عدم قابليتها للفساد).

(٣) وحدة النفس (أو مفهوم الشخصية الواحدة، أو التشخّص).

(ومن الثلاثة الأولى تنجم قضية فرعية هي روحانية النفس، وعن اقتران الروحانية بالحيوانية مفهوم الخلود).

وتزّج القضايا الأربع التالية هذا العقل في تناقضات (antinomies) تستعصي على الحلّ، وتتألف كل منها من قضية إيجابية ونقيضها، وهي التالية:

(١) للعالم بداية زمانية وحدود مكانية متناهية.

ـ ليس للعالم حدود زمانية أو مكانية، بل هو لامتناهي الأبعاد.

(٢) تتركب جميع الموجودات (أو الجواهر) من أجزاء بسيطة لا تتجزأ.

ـ لا تتركب الموجودات من أجزاء بسيطة، بل من أجزاء قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية.

(٣) السببية الطبيعية ليست كافية في تعليل الأحداث، فوجب أن توجد بالاضافة إليها سببية أخرى هي الإرادة.

ـ حرية الإرادة لا وجود لها، وكل ما يحدث في الكون خاضع لقوانين الطبيعة.

(٤) ثمة كائن واجب الوجود هو جزء من العالم أو علة خارجة عنه.

ـ لا يوجد داخل العالم ولا خارجه (كعلّة له) كائن واجب الوجود قطّ.

سوف نرجئ الكلام عن الأجوبة التي يطرحها كانط على هذه المغالطات والتناقضات الثمانية، حتى القسم الثاني من بحثنا هذا، مكتفين بالتذكير بالنهج الذي يرتئيه هذا الفيلسوف في معالجة هذه الاشكالات الميتافيزيقية، وفحواه أن البحث عن موضوع هذه الاشكالات لا طائل تحته، من جهة، بينما استغراق العقل المجرّد في معالجتها وتقصي الدوافع الكامنة وراءها طبيعي ومشروع، من جهة ثانية.

٤ ـ يضاف إلى هذه العلوم الثلاثة بحسب التقسيم الذي ارتأيناه علم الظواهر الادراكية، وهو جزء من علم النفس يختلف عن علم النفس الاختباري وعلم التحليل النفساني أو (الطب النفساني)، وكلاهما علمان وضعيان إلى حد بعيد. ويدور علم الظواهر الادراكية على تقصي ماهية الذات وطاقاتها الادراكية المختلفة والبينات أو الأدلة التي يمكن أن تساق في إثبات كل ذلك. ومحور هذا العلم وعي الذات (أو الأنا) والتحقق من ماهيتها ومن ماهية الإدراك بشتى أشكاله. وكل المسائل التي تطرح في باب الظواهر الادراكية فلسفية محضة، أي أنها لا تدخل في إطار الوجود الحاصل، بل الممكن الذي يستدل عليه بالوسائل المنطقية، دون الوسائل التجريبية المعروفة.

٥ ــ وأخيراً، علم السياسة وعلم الاجتماع المعياريان، من حيث يدوران على قواعد السلوك الاجتماعي والروابط بين الأفراد والفئات المتعايشة في إطار الدولة أو المجتمع الواحد. وهذان العلمان، إذ يتحريان مبادىء السلوك الاجتماعي والسياسي الأمثل، لا يلتزمان ضرورة بما يشاهد من علم التجربة، بل يتعديانه إلى ما ينبغي أن يلتزم به أبناء المجتمع من مبادئ ومثل، أو أن يصبو إليه من قيم وتنظيمات فضلى. ويتميز هذا الباب من العلم السياسي (أو العلم الاجتماعي) عن علم الأنظمة الحكومية أو الدساتير وتطورها من حيث يرسم الأطر السياسية المثلى، فكان بهذا المعنى أقرب إلى التشريع أو «التقنين» الذي لا يلتزم واضعه بما هو حاصل، بل يتعداه إلى ما يمكن أو ينبغي أن يحصل. ونموذج هذا العلم «اليوتوبيات» الشبيهة بجمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابي الفاضلة أو جزيرة توماس مور. وخلافاً للوهم الشائع الذي ينعي أصحابه على واضعي هذه اليوتوبيات تعلقهم بالتجريد أو المثاليات لا غنى لأي مشترع أو سياسي محترف (أو أي مصلح اجتماعي)، ناهيك بالفيلسوف السياسي عن الاهتداء دوماً بهدي اليوتوبيا، أو الرؤيا السياسية التي تنير أفعاله وأقواله حتى على الصعيد العملي.

لا أدري إذا كان يستطيع الباحث جدياً اليوم أن يضيف باباً آخر من أبواب العلم إلى هذا الجدول الفلسفي الخماسي. من المعروف، كما ذكرنا، أن جل العلوم المتداولة اليوم في الأوساط الأكاديمية وغير الأكاديمية، كالطبيعيات والرياضيات والفلك وعلم النفس والسياسية، كانت تدخل قديماً في عداد العلوم الفلسفية، ولكن يجمع المشتغلون بالفلسفة اليوم على الاعتراف بأن هذه العلوم، ما أن بلغت أشدها في أواخر القرن السادس عشر، حتى أعلنت استقلالها عن المعدن الذي انبثقت عنه فبات من العبث الرجوع بها القهقرى إلى تلك القرون السعيدة التي كانت جميع العلوم فيها تنتمي إلى أسرة واحدة، يعيش كل أفرادها على خير ما يكون من التآلف والتآخي.

ثالثاً: مناهج التدريس الفلسفي ومادّته

فإذا صح ذلك، فما هي النتائج التي يمكن استخلاصها بالنسبة إلى ماهية النظر الفلسفي أو مناهج تدريسها في الوطن العربي؟

يبدو لنا أن أول نتيجة يمكن استخلاصها أنه لابد من التحقق من سلامة هذا النهج الذي طرحناه في تصنيف العلوم الفلسفية وتحديد موضوعاتها وأغراضها. يتلخص هذا النهج، كما رأيناه، في إدراك خاصية جوهرية من خواص النظر الفلسفي بمدلوله العصري، وهي اقتصاره على المرامي والأهداف

الإنسانية دون سواها. وهذا ما عنينا بدعوة هـذه الدراسـة «الفلسـفة كمنحـى إنسـاني». فليـس مـن شـأن الفلسفة، والحالة هذه، التجرد للبحث عن عالم الموجودات الطبيعية الحاصلة (وهو من اختصاص العلـوم الوضعية بأشكالها) أو تطور المجتمعات البشرية ونشأتها (وهو من اختصاص التاريخ والعلوم الاجتماعيـة الوصفية) أو الغيبيات التي لا يمكن إقامة الدليل العقلي علـى صحتهـا أو فسـادها (وهـو مـن اختصـاص العلوم الدينية أو الشرعية). صحيح أن الخوض في جميع هذه المواضيع لا يستقيم ما لم تستقم العدة الـتي نتجرد لمعالجتها بها، إن على سبيل المشاهدة أو الاختبار أو الاسـتقراء أو الاسـتدلال أو التعليـل، وهـي ذرائع تتصل اتصالاً وثيقاً بالمنطق أو نظرية المعرفة. ولكن ينبغـي الانتبـاه إلى أن جميـع هـذه الذرائـع لا تتعدى المنهج، فلم يكن لها مساس بموضـوع أو مـادة العلـوم الوضعيـة و الاجتماعيـة والتاريخيـة المشـار إليها.

أما النتيجة الثانية، فهي أن موضوع الفلسفة بمعناها الإنساني المعاصر هذا يجب أن لا يتعـدى عـالم الإمكانات. فلما كانت الموجودات الحاصلة موضوع العلوم الوضعية أو التاريخية الآنفة الذكر، بات لزامـاً علينا حصر موضوع العلوم الفلسفية الخمسة بالموجودات الممكنة دون سواها. من هذه العلـوم يـدور المنطـق على التراكيب أو الاقيسة الذهنية والقوانين التي تتحكم بها من حيث هي قابلة للتصديـق أو التكذيـب، ودون أي التفات إلى مادتها أو محتواها. وقد عرف هذا العلم قديماً بالمنطق الشـكلي أو الصـوري للتدليـل على تجرده عن كل وجود فعلي (أو مادي).

كذلك علم الأخلاق لا يعنى بعالم الموجودات الحاصلة فقـط، بـل يتنـاول قواعـد السـلوك مـن حيـث صلتها بما ينبغي أن يحصل من الأفعال. وهي تلك الممكنات التي تنبثق عن الطبيعة أو الاتفـاق. الصنـف الأول من الممكنات اختياري، عليه مدار علم الأخلاق، بينما الصنف الثاني اضطراري عليـه مـدار العلـوم الطبيعية وملحقاتها، فلم يكن لنا به شأن في هذا المقام.

ولا تختلف حال الميتافيزيقا عن حال العلمين السابقين، من حيث الموضوع أو الهدف. فقد كان هـذا العلم يدور منذ أقدم العصور على أقصى المبادىء أو العلل وأوغلها في التجريد، فكـانت تدخـل بالتـالي في عداد الموجودات الممكنة، دون الموجودات الحاصلة. وعلى الرغم من تشعب موضوعـات هـذا العلـم، فقـد لخصها كانط بأربعة سبقت الإشارة إليها، وهي تناهي الزمان والمكـان، وخلـود النفـس وحريـة الإرادة، ووجود الله. وهي بالفعل المسائل التي يمكن رد جميع المباحث الميتافيزيقية في العصور القديمة والوسـطى إليها. وقد اختلفت مع ذلك نظـرة الميتـافيزيقيين القدمـاء والمتوسـطين عـن نظـرة كـانط إلى هـذه المسـائل الأربـع، مـن حيـث نسـبتها إلى الوجـود. فعنـد أولاء يتحكـم هـاجس الوجـود الفعلـي بجـل المبـاحث الميتافيزيقية، حتـى أطلقـوا علـى علـم الميتافيزيقـا (أو أحـد فروعـه علـى الأقـل) اسـم علـم الوجـود (أو الانطولوجيا). فكان يتحتم على الفيلسوف الميتافيزيقي والحالة هذه أن يدلل علـى وجـود حـدود زمانيـة ومكانية للعالم (متناهية أو غير متناهية) على وجود النفس وجوداً أزلياً وعلى وجود الإرادة كقـوة سـببية مفارقة للسببية الطبيعية، وأخيراً على وجود الكائن المتعالي خارج الكون، وكل ذلك بصورة فعلية.

أما الثورة الفكرية التي أطلقها كانط، فكانت ترمي إلى تقصي الدوافع الفلسفية الكامنة وراء تسـاؤلات العقل المجرد، في مضمار الميتافيزيقا من جهة، واستحالة الاجابة بصورة قاطعة على هذه التساؤلات مـن

جهة أخرى، فمن طبيعة «المفاهيم الكونية» التي يطمح العقل المجرد إلى بلوغها كما يقول كانط، «أنه يستحيل الوقوع على موضوع يطابقها في عالم التجربة، وحتى ذهنياً يعجز العقل عن التوفيق بينها وبين قوانين الطبيعية. ولكنها لا تنبثق عن الذهني اعتباطاً، بل العقل مرغم في سعيه المتواصل للتأليف بين أجزاء التجربة على أن يجردها من جميع الشروط، ويحيط في شمول غير مشروط بذلك الذي لا يمكن إدراكه قطن، بناء على قواعد التجربة، إلا من حيث هو مشروط أي الوجود الفعلي الذي تدركه بالحس»[1].

ولكن لا يستنتج كانط من عجز العقل المجرد عن الاجابة على هذه التساؤلات، كما استنتج دافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) قبل ذلك بربع قرن، ضرورة القطع بانعدام موضوعها أو انتفاء وجودها انتفاء تاماً، بل على العكس، تمسك بإمكان هذا الوجود. فالتسليم بعجز العقل المجرد الناجم عن «المغالطات» أو «التناقضات» في باب الميتافيزيقا وعلم النفس المجرد، لا يخرج عن كونه تسليماً بتقصيره عن إدراك الموضوع الذي تمت إليه بصلة، وليس التسليم بانعدام ذلك الموضوع. فكان هذا الموضوع ممكناً دون مراء، ودخل في عداد الموجودات الممكنة التي يجب أن تعنى بها الفلسفة بأخص معانيها، كما رأينا أعلاه.

وعلى هذه العلوم الثلاثة، أي المنطق والأخلاق والميتافيزيقا، يقاس العلمان الباقيان، أعني علم الظواهر الادراكية وعلم السياسة أو الاجتماع المعياري. فالظواهر التي يدور عليها العلم الأول، لاسيما الوعي الذاتي والإدراك بأشكاله، لا تدخل، كما أسلفنا، في إطار الموجود المنفتح دوماً على إمكانية الوجود، كلما تجدّدت عمليات الوعي والإدراك والخيال، المتصفة جميعاً بخاصية غريبة، يمكن دعوتها على غرار هوسيرل بالانفتاح على الموضوع. ويتبين ذلك جلياً من وصفنا لها أيضاً بطاقات أو قوى، لا تستكمل قط دفعة واحدة بل هي دوماً في طور التكامل. كذلك القواعد السياسية والاجتماعية التي تطرح معياراً لقيام مجتمع مثالي منظم تنظيماً عقلياً، قد تمت إلى عالم الوجود الحاصل ببعض الصلات، ولكنها تبقى منفصلة عنه كل الانفصال، مادامت ترمي إلى رسم إطار علم المجتمعات أو أوضاع سياسية ممكنة وحسب.

رابعاً: الفلسفة العربية بين التجديد والاحياء

أما ما يمكن استنتاجه بالنسبة إلى الفلسفة العربية في ماضيها وحاضرها، فلا يختلف عمّا أسلفناه بالنسبة إلى الفلسفات المعاصرة الأخرى. فلمّا كانت الفلسفة أبعد المطالب البشرية عن الاقليمية الضيقة، كان من أبرز مؤهلات المشتغلين بها القدرة على المشاركة الفعالة في صنع الفكر العالمي والافادة منه، أي الفعل والتفاعل بين الفئات العرقية والقومية المختلفة. وليس أدل على ذلك من تطور الفكر الحديث لاسيما في شكله الفلسفي. فقد وضع ركائزه فلاسفة وعلماء من رعيل رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠) وهو فرنسي، وجون لوك (توفي ١٧٠٤)، وهو بريطاني، وعمانوئيل كانط (توفي ١٨٠٤)، وهو ألماني، ناهيك بدافيد هيوم (توفي ١٧٧٦) وهو اسكتلندي، وبنديكت اسبينوزا (توفي ١٧٥٣) وهو هولندي، وهكذا. ومن

---

[1] Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, tran. Noman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press. 1965). 522.

واجب الفلاسفة والعلماء العرب اليوم المشاركة في النشاط الفلسفي العالمي والتفاعل معه، كما فعل أجدادهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع للهجرة). فهم لم يتورّعوا عن الأخذ عن السريان واليونان والفرس والهنود، ولم يلبثوا أن سطّروا صفحة رائعة في تاريخ العلم والفلسفة القديمين، سواء في بغداد أو قرطبة.

يدور الجدل اليوم في الأوساط الفكرية حول تجديد الفكر العربي أو أحيائه. ينقسم دعاة هذا التجديد والأحياء إلى ثلاث فئات: ١ ـ فئة تنادي بالرجوع إلى مناهل التراث العربي بشتى أشكاله، ومنها الفلسفة، دون تمحيص. ٢ ـ وفئة تنادي برفض هذا التراث باسم المعاصرة أو التقدم. ٣ ـ وفئة تدعو إلى التبصر في الأمر وتدبر التراث قبل الاقبال على احيائه أو تجديده أو ترميمه. ويبدو لنا أن جميع هذه الفئات تخطىء من حيث لا تدري، لأنها تنظر إلى التراث وكأنه كل لا يتجزأ أو كائن عضوي قضى نحبه منذ بعض الزمن، فبات على المفكرين أو الأطباء اليوم نفث الحياة فيه من جديد. والتراث في الواقع مجموعة متشابكة من الانجازات العلمية والفكرية تراكمت على مر قرون عدة، فوجب تصنيفها، وغربلتها، ليتبين لنا ما كان منها قابلاً للحياة وما ليس قابلاً.

هذا من جهة. أما من جهة ثانية، فتخطئ هذه الفئات الثلاث في معالجتها لمسألة التجديد أو الإحياء قبل تجديد المنهجية الصالحة لهذه العلمية. وهذه المنهجية هي دون شك الخطوة الأولى في مشروع تقويم التراث ثم تجديده أو إحيائه أو دفنه. وقد حاولنا في هذه الدراسة طرح منهجية مناسبة، لا لإعادة النظر في تجديد التراث الفلسفي حسب، بل ومناهج تدريس الفلسفة في معاهدنا الثانوية والجامعية اليوم.

وبناء على النتائج التي انتهينا إليها أعلاه، يمكن أن نورد سلسلة من المقترحات الخاصة بدراسة التراث الفلسفي العربي.

١ ـ على العلماء والمدرسين الالتزام بقاعدة المعاصرة في التنقيب عن جوانب هذا التراث وشرحها وتدريسها، والتوفر بوجه خاص على الجوانب الانسانية منه. فالمنهج التاريخي والفيلولوجي الصرف الذي نهجه عدد كبير من هؤلاء العلماء والمدرسين (ومنهم كاتب هذه السطور) لأمد طويل لم يعد كافياً، لأنه بات لزاماً على المفكرين العرب إبراز الجوانب الحية من هذا التراث والتجاوز عن الجوانب التي لم يعد فيها رمق من الحياة.

٢ ـ الجوانب الانسانية من هذا التراث متشعبة. وأقرب سبيل إلى تحديدها القسمة التي اقترحناها في القسم الأول من بحثنا هذا، والتي بنيناها على مفهومين فلسفيين هما الموجود الحاصل والموجود الممكن. فكل ما يمت من العلوم إلى الصنف الأول يخرج تواً عن اطار المباحث الفلسفية الأصيلة كما نفهمها اليوم، كالطبيعيات والرياضيات والتاريخ والاجتماعيات التجريبية وسواها. وكل ما يمت إلى الصنف الثاني يدخل في هذا الاطار، كالمنطق والاخلاق والالهيات (بمفهومها الكانطي) وعلم النفس الادراكي والسياسة المعيارية. وواضح أن على العلماء والمدرسين اليوم الانكباب على هذه العلوم الفلسفية الخمسة بالدرجة الأولى، ومن المؤسف أن العلمين الأولين لا يحظيان من هؤلاء العلماء والمدرسين إلا بعناية

سطحية أو عرضية. ومن المفارقات أن الناظر في تاريخ الفكر العربي يصاب بالدهشة أمام النتاج المنطقي الضخم الذي يبدأ بعبد الله بن المقفع (توفي ١٤٢/٧٥٧) (أو ابنه محمد)، ويمر بالفارابي (توفي ٣٣٩/٩٥٠) وابن سينا (٤٢٨/١٠٣٧) والغزالي (توفي ٥٠٥/١١١١/ وابن باجه (توفي ٥٣٣/١١٣٨) وابن رشد (توفي ٥٩٥/١١٩٨) وسواهم، وما يقابل ذلك من ضحالة الاسهامات في الفلسفة الاخلاقية التي سطرتها أقلام الفلاسفة العظام، مثل ابن سينا وابن رشد. فقد ألف الأول رسالة «في علم الأخلاق» لا تعدو ثلاث صفحات، وذلك من ضمن مجموعة تربو على ٢٧٦ مؤلفاً في جميع أبواب العلوم المعروفة في عصره، وألف الثاني شرحاً «للاخلاق النيقوماخية» لأرسطو، يكاد لا يخرج فيه قط عن نهج واضعه اليوناني، ولم يصلنا إلا في ترجمة لاتينية، وبعض الحواشي العربية على نيقوماخيا أرسطوطاليس[1]. أما شرح الفارابي على ذلك الكتاب فلم يصلنا.

٣ ـ ثمة طائفة كبرى من المسائل الفلسفية العميقة مازالت تفرض دراستها على الطلاب فرضاً، لا لشيء إلا انسياقاً مع تيار الاستمرار. فنذكر منها على سبيل المثال مسألة العقل الفعال وما يتصل بها من قضايا كونية أو فلكية، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومسألة قدم العالم وما شاكل. فإذا استثنينا فحواها التاريخية، البحتة، فهذه المسائل الميتافيزيقية تخرج عن الاطار الانساني الذي رسمناه أعلاه، كما تخرج عن اطار الموضوعات الفلسفية التي يشتغل بها الفلاسفة والمفكرون اليوم. فلم يعد للتوفر على دراستها اليوم أدنى جدوى. وأحرى بالعلماء المدرسين المحدثين الخوض في قضايا ذات مساس بجوهر الفلسفة، كما حدّدناها من جهة، أو الدخول في المساجلات الدائرة اليوم في الأوساط الفلسفية في العالم، من جهة ثانية. من هذه القضايا أو المشاغل، كما ذكرنا، تحليل الألفاظ اللغوية والمنطقية، مذاهب المعرفة والمنهج العلمي، مسائل الاخلاق وما وراء الاخلاق (Meta - ethics)، المنطق والفكر السياسي، وما يتفرع عنها جميعاً.

بعض هذه العلوم الفلسفية التي نطرحها، سواء لطابعها الانساني او لاتصالها بالشجون الفلسفية المعاصرة، لم تكن دخيلة على التراث العربي الفلسفي. ومعروف أن النتاج العربي في حقلي المنطق والميتافيزيقا كان غزيراً، كما ألمحنا، وكذلك في حقل التقديم أو التوطئة لعلم ـ المنطق، كما نرى من مؤلفات الفارابي الأربعة التي نشرت في العقدين الخامس والسادس، وهي «رسالة صدر بها أو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق (نشرة ومج دنلوب سنة ١٩٥٧)، وفصول تشتمل على جميع ما يضطر على معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول» (١٩٥٥) وكتاب «أساغوجي أي المدخل» (١٩٥٦)، ولاسيما الألفاظ المستعملة في المنطق، التي نشرها محسن مهدي سنة ١٩٦٨. وأهمية هذه المؤلفات جميعاً أنها جزء من ارث منطقي ولغوي تحليلي مهم، لم يقتصر على المنطق، بل تناول «التعريفات» الفلسفية والعلمية بأشكالها. وأول رسالة في التعريفات هي «رسالة الكندي في حدود الأشياء

---

[1] جمع هذه الحواشي لورنس بيرمان: وأعدنا نشرها كجزء من دراسة حول «فلسفة ابن رشد الأخلاقية» قدمت إلى مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، مع بعض التصحيحات. قارن:

Lawrence V Berman «Excerpts form the Lost Arabic Original of Ibn Rushd' s Middle Commentary on the Nicomachean Etgice» oriens. vol. 20 (1967)

ورسومها» التي نسج على منوالها عدد من العلماء والفلاسفة، كابن سينا وابن رشد والجرجاني والتهانوي وسواهم. وجدير بالذكر أن الجانب التحليلي من الفلسفات المعاصرة، لا سيما البريطانية منها، جانب مهم، لعل آخر تجلياته علم التعبير، كما ذكرنا أعلاه.

٤ ـ ومن العلوم الانسانية الأخرى التي كان للفلاسفة العرب فيها جولات مشهودة علم النفس، وهو علم يتصل بلباب إحدى المشكلات التي ذكرناها بين موضوعات الفلسفة الأصيلة، وهي تجديد ماهية الذات. ولعل ابن سينا أهم عالم من أعلام المباحث النفسية، سواء في «النجاة» أو في «الاشارات والتنبيهات» أو في «أحوال النفس» أو «الشفاء». وتدل معاودة ابن سينا للخوض في قضايا علم النفس على الأهمية التي علقها على هذا البحث الفلسفي الذي تأثر به عدد من أتباعه في الأجيال اللاحقة. ومنهم شهاب الدين السهروردي (توفي ١١٩١/٥٨٧) وفخر الدين الرازي (توفي ١٢٠٢/٦٠٦) وسواهما. ولكن ينبغي التنبيه إلى أن المطلوب اليوم الاقتصار على النواحي الفلسفية البحتة من علم النفس، ولاسيما الظواهر الادراكية، وتنقيتها من الثوابت الكوزمولوجية التي كانت قد لحقت بها تحت تأثير التيارات الأفلاطونية المحدثة، التي خلطت بين مفهوم النفس كطاقة بشرية، والنفس كطاقة كونية تسند إليها الحركة في عالم الأفلاك.

٥ ـ وأخيراً لم يتجاوز الفلاسفة والمتكلمون عن الفكر السياسي كلياً. فقد وضع أبو النصر الفارابي أسس الفلسفة السياسية العربية، وعلى غراره نسج ابن باجة الاندلسي (١١٣٨/٣٣٥) ونصير الدين الطوسي (١٢٧٣/٦٧٢) وجلال الدين الدواني (١٥٠١/٩٠٧). وتناول الماوردي (١٠٥٨/٤٥٠) في «الأحكام السلطانية» مسائل الخلافة والوزارة والامارة وسواها من القضايا السياسية والادارية على أسس فقهية وكلامية تنسجم مع المذهب الشافعي والعقيدة الاشعرية. ولكن يلاحظ إننا إذا استثنينا بعض الملامح اليوتوبية المستمدة من جمهورية أفلاطون، فقد تميز الفكر السياسي، بشقيه الفلسفي والكلامي، بالاستغراق في مسألتين مترابطتين: خصائص الرئاسة الأولى عند الفلاسفة والامانة أو الخلافة عند المتكلمين من جهة، والرابطة الاجتماعية التي ردها الفريق الاول إلى ماهية الانسان كحيوان مدني على غرار ما يقوله أرسطو، بينما ردّها الفريق الثاني إلى العصبية القبلية والدينية، كما فعل ابن خلدون (توفي ١٤٠٦/٨٠٩)، من جهة ثانية. ومع أن الخوض في هاتين المسألتين اتصف بنزعات معيارية إلى حد ما تدخل في صلب النظر الفلسفي، إلا أن المفكرين السياسيين العرب بوجه عام تجاوزا عن عدد المسائل الرئيسية مثل ماهية الدولة ومقوماتها الجوهرية، وماهية السلطة وحدودها الدستورية وحقوق الفرد والضمانات الكفيلة بحمايتها وهكذا. ولم تتغير هذه الحال حتى في زماننا هذا[1].

---

[1] انظر الدراسة الموثقة القيمة الموسومة لحسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي». المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٥٠ (نيسان /أبريل ١٩٨٣)، ص ١٦ ــ ٤٠. في هذه الدراسة أيضاً إشارات إلى دراسات أخرى، أنظر: عثمان خليل عثمان، «تطور مفهوم حقوق الانسان» عالم الفكر (الكويت)، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/ يناير ــ آذار/مارس ١٩٧١)، وحسن السيد نافعة «الجامعة العربية الانسان»، شؤون عربية، العدد ١٣ (آذار/ مارس ١٩٨٢)، وسواهما من المجلدات.

فالفكر السياسي بالمعنى الأصيل يكاد لا يكون له ممثلون يُعتد بهم في العصور الحديثة على الرغم من مساس الحاجة إلى رواد أو قادة يضطلعون بمهمة رسم الاطار الشامل للمجتمع الخاضع لسلطة القانون والملتزم بضمان الحريات المدنية والسياسية لشتى أفراده وفئاته. وهي من المسلمات البديهية في أوساط الفكر السياسي المعاصر الذي ينبغي أن يتجرد المفكرون العرب للمشاركة في الخوض فيها أيضاً.

ماجد فخري

المصدر: المستقبل العربي، بيروت، العدد ٧٦، الشهر السادس ١٩٨٥

أوليات في الفكر الإسلامي
الإسلام والفلسفة
بقلم الأستاذ: محمد شفيق ياسين

تقديم:

لا تذكر كلمة (الفلسفة) إلا وتثير كمّا من المدلولات. فلا يكاد الباحث يعثر على صيغة محددة لمضمون هذه الكلمة، وإن كان يغلب على مباحثها النظر في ما وراء الطبيعة (الميتافيزياء). ومع تصاعد حركة الترجمة إلى العربية إبان القرن الثاني الهجري، تسربت بعض الكتب الفلسفية وبخاصة اليونانية منها، ووجدت من يهتم بها من الدارسين المسلمين مع اختلاف الدوافع. بينما انصرف عنها آخرون نظراً لطبيعة الموضوعات التي تثيرها وما فيها من إشكاليات تمتنع عن العقل.

وكان من نتيجة ذلك نشوء طوائف المتكلمين والمعتزلة الذي تسلحوا بالمنطق[1] للرد على المشككين ومثيري الشبهات من أصحاب الديانات الأخرى ممن لم يدخلوا الإسلام بعد. ثم ظهرت فئة من المفكرين جعلت من العقل الحكم الأول في القضايا بما فيها المسائل الدينية، وأولوا الآيات القرآنية بما يتفق وآراءهم، ومن هؤلاء جماعة الفلاسفة وإخوان الصفا وبالمقابل ظهر التصوف كرد فعل لعقلانية المتكلمين فقد أهمل المتصوفة دور العقل واعتمدوا التجربة الذاتية للوصول إلى الحقيقة. فكان لابد من قيام مجادلات فكرية وخصومات بين مختلف الفرق والاتجاهات، لعل أخطرها ما كان بين الإمام الغزالي وجماعة الفلاسفة أمثال الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد... فقد نشر الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» بعد دراسة معمقة لأفكار الفلاسفة، ففند فيه آراءهم ورد عليهم حججهم، فكان لهذا الكتاب اثر كبير في انحسار التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي، رغم قيام ابن رشد بالرد عليه في كتابه «تهافت التهافت».

وأعقب ذلك فترة من الجمود الفكري، فتفشى الجهل بين المسلمين، وساهم إغلاق باب الاجتهاد في العكوف على التقليد فغاب الفكر الإسلامي، واستعيض عن ذلك بتكرار مضمون الماضي والتقيد الحرفي بما جاء النص الفقهي فيه، واقتصر (العلم) في بعض مدارسه على الدراسات الشرعية دون العلوم الوضعية، فأدى هذا إلى عزل المجتمع الإسلامي عن أسباب التقدم العلمي والتقني. وتفشت الطرق الصوفية. ثم تلا

---

[1] يطلق المنطق على مجموعة القوانين والشروط الضرورية للوصول إلى حكم صحيح يقبله العقل.. وكان أرسطو أول من صنف هذه القواعد.

ذلك الغزو الثقافي، ونشط الاستعمار في محاربة الإسلام وبث الأفكار المناهضة له، وإظهاره بمظهر العاجز عن مواكبة العصر. وانقسم المسلمون بين منطو على دينه رافض لكل ما يأتي به الغرب، يصم أذنيه عن كل جديد، وبين مفتون بالإنجازات الغربية: وقد أذهله التقدم الهائل في مجالات العلم والثقافة. فأخذ ينادي بترسم خطا الغرب في كل شيء دون دراسة واعية لأسباب هذا التقدم ودون إدراك تخلف المسلمين.

ولنتساءل الآن، ما هو موقف الإسلام من الفلسفة. وهل للإسلام نظرية فلسفية تصدر تحديداً عن النص الموحى؟ وما هو موقعها من الفلسفات الوضعية؟

كيف نقوم المعارضات التي قامت بين الغزالي وخصومه الفلاسفة؟ وهل تعد طوائف المتكلمين والمعتزلة والمتصوفة مذاهب فلسفية؟ إن وضع إجابات محددة على هذه التساؤلات تقتضي منا دراسة دقيقة للموضوعات التالية:

الموضوع الأول: تحديد مسلمات الفلسفة الإسلامية، مع عرض لأهم المذاهب والتيارات الفلسفية الوضعية.

الموضوع الثاني: دراسة نقدية للفلسفات الوضعية.

الموضوع الثالث: ونعرض فيه أهم التيارات الفكرية في التاريخ الإسلامي كالمعتزلة والمتكلمين والمتصوفة وآراء الفلاسفة المسلمين.

الموضوع الأول:

١ ـ ما هي الفلسفة؟

لابد لنا بدءاً من تحديد مضمون هذا المصطلح.

إن كلمة فيلسوف مركبة من كلمة (فيلوس) وتعني باليونانية محب و(سوفيا) وتعني الحكمة. ففيلسوف تعني (محب الحكمة)، والفلسفة تعني إذن محبة الحكمة. ثم انصرف معنى الفلسفة إلى النظر في هذا العالم (الكون والإنسان والحياة) وحل ألغازه، والكشف عن معمياته. فمنذ وجد الإنسان على هذا الكوكب راعه هذا الوجود المليء بالأسرار، فدفعه حب الاستطلاع، وشغفه بالمعرفة إلى البحث في هذا الوجود، كيف نشأ، وما هي حقائقه، ما هي قوانين الظواهر الطبيعية، كيف ترتبط الأشياء بعللها، كيف وجد الإنسان على الأرض، كيف يفكر، وكيف يعمل، ما هو النظام الأمثل لتعامله مع الآخرين. ما هو الخير وما هو الشر، ما هي غاية الحياة، وماذا بعد الموت؟

لم تكن هذه التساؤلات أمراً عارضاً، بل نابعة من طبيعة هذا المخلوق. وكان يفترض إجابات في كل زمن تقنعه لفترة ثم يرفضها ويبحث عن أخرى، فلم يتوقف لحظة عن البحث والتأمل. وقد أطلق على مجموعة هذه الموضوعات اسم (الفلسفة).

وقد كان مجال الفلسفة في البدء واسعاً يشمل كل المعارف تقريباً ثم أخذ يضيق مع تقدم العلوم فاستقلت عنه الفيزياء والرياضيات ثم العلوم الطبيعية ثم تلا ذلك استقلال علم النفس وعلم الاجتماع، ولم يبق من موضوعاتها إلا مسائل ما وراء الطبيعة وعلم الأخلاق والقانون والجمال.

٢ ـ مسائل الفلسفة:

نصادف في دراسة الفلسفة مسألتين رئيستين

تكوين نظرة كلية عن العالم، طرح نظرية عامة في المعرفة

٢ ـ ١ تكوين نظرية كلية عن العالم.

لدى استعراض وجهات النظر المختلفة يمكننا رصد المفاهيم التالية:

٢ ـ ١ ـ ١ المفهوم المثالي:

يرى أصحاب المذهب المثالي أن الكائنات التي يتشكل منها الوجود ليست إلا ألواناً من تفكيرنا وتصورنا، بمعنى أن الفكر والإدراك هو الحقيقة، وكل شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية، فإذا أسقطنا الشعور (الأنا) فإن الواقع كله يزول[١] ولهذا المذهب أشكال مختلفة، فمنهم من يرى أن ليس للأشياء إلا مثالها الذهني فقط، وليس لها وجود خارجي ويمثل هذا التوجه (بيركلي)[٢].

ومنهم من يرى أن الأشياء لها وجود خارجي وذهني ولكنهما ليسا متطابقين.

٢ ـ ١ ـ ٢ المفهوم الواقعي:

يقابل المفهوم المثالي للعالم المذهب الواقعي، ويؤمن أن الوجود واقع موضوعي مستقل عن الذات (الأنا) ولهذا المذهب اتجاهان: الاتجاه الواقعي المادي، ويقول إن المادة هي الأصل الأول للوجود، ويقتضي هذا انكار وجود الخالق. وتعد المادية (الديالكتيكية) إحدى مدارس هذا الاتجاه.

الاتجاه الواقعي الإلهي، ويؤمن بوجود سبب أول علوي للوجود المادي وعنه ينبثق الوجود (الله).

٢ ـ ١ ـ ٣ المذهب الروحي:

يرى أصحاب هذا المذهب أن أساس الوجود هي الروح. فماهية الأشياء ليست قوى مادية، بل روحاً تشعر بذاتها وتحس بشخصها، فهي كيان مستقل عن الجسد ويعد (ليبنتيز)[٣] أحد أقطاب هذا المذهب في العصر الحديث. ويرى (لايبنز) أن الروح تنقسم إلى نقط روحية لا عداد لها سماها الذرات الروحية وهي لا تقبل التجزئة ولا الفناء، وأن الفكر ليس ناشئاً عن الدماغ وإن كان له ارتباط ما به. وتعد الروحانية الأساس الذي تقوم عليه بعض الديانات كالبوذية والنصرانية والبرهمية، وتعتقد هذه الديانات أن الروح تمثل الجانب الأسمى في الانسان، بينما يمثل الجسد الجانب المقابل. وأن تعذيب الجسد وكبح الحاجات العضوية في الإنسان هي الطريق إلى خلاص النفس (النصرانية) وبلوغ النرفانا[٤] (البوذية). وكان من نتيجة ذلك انتشار الرهبنة والتصوف واعتزال المجتمع في هذه الديانات.

---

[١] قد يعبر عن المثالية بالروحية نظراً لافتراض الروح أو الشعور (الأساس الأول للوجود).

[٢] (بيركلي) هو جورج بركلي (١٦٨٥ ــ ١٧٥٣) أسقف وفيلسوف انكليزي بحث في نظرية المعرفة من أقواله «المادة هي الفكرة التي نضعها للمادة».

[٣] (ليبنتيز) فيلسوف ألماني (١٦٤٦ ــ ١٧١٦) درس الفلسفة والرياضيات، ينتمي للمثالية ولكنه خلافاً لبيركلي يسلم بوجود الواقع الخارجي.

[٤] النرفانا: هي النشوة التي يحس بها المتصوف (البوذي) وقد انتقل إلى عالمه الروحي بعد مجاهدة طويلة للنفس، والتحرر من شهوات الجسد وملذاته.

٢ ـ ٢ نظرية المعرفة:

وتتضمن البحث في أصل المعرفة وحدودها وقيمتها. وهناك مذهبان أساسيان لتحصيل المعرفة. المذهب التجريبي والمذهب العقلي.

٢ ـ ٢ ـ ١ المذهب التجريبي: ويؤمن أن الإدراك بالحس والتجربة هو المنبع الوحيد للمعرفة، والتجربة نوعان: أحدهما مستقى من الحواس الظاهرة (الإحساس) والآخر مستقى من الحواس الباطنة (التأمل). ويمثل هذا المذهب «لوك»[1] الذي يقول إن العقل صحيفة بيضاء خالية من أية كتابة وأي معنى، وأن التجربة هي التي تمون العقل بمواد الفهم والمعرفة.

٢ ـ ٢ ـ ٢ المذهب العقلي: ويؤمن بأن المعرفة التي تحصل بالحواس مضللة موهمة، والتجربة محدودة وجزئية فهي تخبرنا بحالة واحدة من أحوال الشيء. فلو اقتصر الأمر عليها لما عرفنا حقيقة عامة، وإذا كان من الثابت أن المعرفة ممكنة، وجب أن نقول إن بعض المدركات التي تكون المعرفة ليس أساسها الحواس. وإن ما يظهر للعقل بواسطة الحواس، إنما هو مظهر الأشياء الخارجي لا ماهيتها التي لا تحس. فالمعرفة إنما تحصل بالفكر، فعمل العقل هو المنبع الوحيد للمعرفة. ويتساءل أصحاب هذا المذهب. كيف يمكن إدراك المفاهيم المجردة بالتجربة مثل مفاهيم الإمكان والوجوب، العرض والجوهر، العله والمعلول، المكان والزمان.

فالعقليون يرون إذن أن المعرفة تحصل بالعقل والمحض، بينما ينكر التجريبيون تحصيل المعرفة بالعقل المحض، ويرون أن المعرفة تحصل تحديداً بالتجربة والحس.

٣ ـ موضوعات الفلسفة:

٣ ـ ١ ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) أو ما وراء المادة:

يبحث هذا الجزء في العلة الأولى للوجود (علة العلل) الله. كما يبحث في ماهية الأشياء وروح الظواهر، وعللها المجهولة، كما يتناول دراسة الحواس من حيث مقدار الثقة بإدراكها، ولا يكتفي بالحقائق حسبما يوضحها الحس المشترك للأشياء بل يتطلب الوصول إلى ما وراء هذه الظواهر غير قانع بمعرفة الأشياء التي قد تظهر لنا على غير حقيقتها.

وبالتدقيق في قضايا ما وراء الطبيعة نميز نوعين: يهتم الأول بدراسة ما وراء الظواهر المادية القابلة للكشف مثل طبيعة الضوء، علاقة العقل بالدماغ، ويهتم الآخر بالوجود غير المادي (الله)، ما بعد الحياة... الكائنات غير المادية (الملائكة ـ الجن...)

٣ ـ ٢ فلسفة العلوم الطبيعية:

ويبحث في الظواهر الطبيعية التي يتجلى فيها العالم وتقع عليه حواسنا. وهي مجموعة الأشياء القابلة للكشف بالحس والتجربة، وتسمى فلسفة العلوم الطبيعية.

---

[1] (لوك) جون لوك فيلسوف انكليزي (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) كان تجريبياً، ألف رسالة سماها (العقل البشري) وكان يرى أن العقل يجب أن يترك حراً لينقد أي شيء.

٣ ـ ٣ فلسفة الإنسان:

وتشمل دراسة الإنسان من وجهات مختلفة: فيطلق على المباحث المتعلقة بالنفس (علم النفس) ويبحث في النظام العقلي عند الإنسان ونظام الدافعية، أي البحث في الغرائز والميول والعمليات العقلية كالذاكرة والإدراك.

وتسمى المباحث الخاصة بشرائط التفكير الصحيح: المنطق، وهو يبحث في الالفاظ والقضايا والأقيسة. ويطلق اسم علم الأخلاق على المباحث المتعلقة بما ينبغي للإنسان أن يكون عليه، وما ينبغي أن يعمله، وكيف يشكل حياته. أما دراسة العلاقات القائمة بين الفرد والمجتمع، والبحث في الظواهر الاجتماعية، وتفاعل النشاطات البشرية فيمثل علم الاجتماع.

٤ ـ مسلمات الفلسفة الإسلامية:

إذا أجلنا النظر في النصوص القرآنية، أمكننا استخلاص المسلمات التالية:

المسلمة ١ ـ وجود الله، الخالق، لا إله إلا هو، رب كل شيء، هو الأول (قبل كل شيء) وهو الآخر (بعد كل شيء) الواحد الأحد.

وقد أكد النص الإلهي في هذا المجال على حقيقتين:

الأولى: وجود استعداد فطري في الإنسان يدفعه للعبادة (العبادة = منتهى التقديس) وتسمى هذه الخصيصة (غريزة التدين).

قال تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله الذي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله﴾ الروم/٣٠.

الثانية: نفي صفة الأزلية عن المادة والتأكيد على أنها مخلوقة لله تعالى.

قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾ الزمر/٦٢

قال تعالى: ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يُخلقون﴾ الأعراف/١٩١.

المسلمة ٢ ـ وجود واقع موضوعي مستقل عن الذات الإنسانية وسابق لها.

تؤكد النصوص القرآنية هذه الحقيقة، فقد خلق الله الكون والإنسان والحياة، وأوجد الظواهر الطبيعية وأجراها وفق قوانين ثابتة.

قال تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ القمر /٤٩ ودعا الإنسان إلى استخدام عقله وحواسه لمعرفة هذه الحقائق. قال تعال: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ العنكبوت/٢٠.

وهذا يناقض النظرة المثالية للعالم.

المسلمة ٣ ـ الحياة ليست عبثاً، فالإنسان فيها مكلّف، وهو مسؤول عن سلوكه وعمله، وفي الدار الآخرة ستجزى كل نفس بما كسبت.

قال تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ المؤمنون/١١٥. قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ الزلزلة/٧ و٨.

وهذا نقيض المفهوم الوجودي للحياة[1]..

المسلمة ٤:

المعرفة البشرية مكتسبة، والطريقة لتحصيلها الحواس والعقل. قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ النحل /٧٨. ثم نبه النص الإلهي إلى الحقول التي تطلب فيها المعرفة قال تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ العنكبوت/٢٠ (النظر هو تقليب البصر والبصيرة). قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ فصلت/٥٣.

قال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ الذاريات/٢١٠.

توجه هذا الآيات انتباه الإنسان إلى ما حوله من مخلوقات وإلى نفسه وما تنطوي عليه من أسرار، وتطلب إليه أن يعمل فكره ونظره في اكتشاف نظام هذا العالم.

ولكن هذه المعرفة غير ممكنة خارج حدود (الوجود المادي) أي الموجود المحسوس فلا ينبغي عليه أن يتخطى هذه الحدود.

قال تعالى: ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون، والله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ الحج ٦٨/٦٩.

قال تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ الإسراء/٨٥. فإذا تخطينا حدود المادة انتهى دور الحواس، وانتهى دور العقل، وأصبح البحث ضرباً من العبث، ولكن الانسان بما فطر عليه من الفضول وحب الاستطلاع، لم يستسلم لهذه الحقيقة، وأخذ يعمل عقله فيما وراء المادة، فلم يتوصل إلى أبعد من إعمال عقله حسب تعبير (بَكْلْ)[2] ولم يكن من وراء هذه البحوث أي كشف.

ولإشباع الفضول المعرفي لدى الانسان، قدم الإسلام نظرية متكاملة لمسائل ما وراء الطبيعة في الكون والانسان والحياة، وفيما قبل الحياة وما بعدها ومبدأ المسؤولية في العمل، والحساب. ودعا إلى معرفة العالم المتمثل بالصورة الواقعية القابلة للكشف، ونهى عن البحث خارج هذا الواقع لأنه عمل من أعمال العبث. قال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ الإسراء/٣٦.

---

[1] تقوم الفلسفة الوجودية على خمس مقولات إحداها مقولة (العبث) التي تعني الغاء السببية والغائية حسب تعبير (سارتر) أحد أقطاب الوجودية.

[2] (بَكْلْ) صاحب كتاب (المدنية في انكلترا) وفيه يقول «إن كل باحث في علم ما وراء الطبيعة، إنما يبحث أعمال عقله، ولم يكن من وراء هذا البحث أي كشف».

المسلمة ٥ :

نظم الإسلام الجانب الثابت في حياة الإنسان (المشكلات الإنسانية)[١] وترك له الجانب المتغير (المشكلات المدنية). ينظمها في ضوء التطور العلمي والتقني، وتنامي الخبرات الإنسانية. والمقصود بالمشكلات الثابتة، تلك المشكلات الناشئة عن حاجات الإنسان وغرائزه، وهي أصول ثابتة في الإنسان لا تغيرها الأوضاع المستجدة. وحل هذه المشكلات يتطلب الإدراك الحقيقي لأبعاد الحياة الإنسانية، وإدراك العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع والحدود المسموح بها لكل طرف تجاه الطرف الآخر. وهذه الشروط لا تتوافر لدى الإنسان، لأن نظرته جزئية وغير حيادية، وما نشهده من تغيرات مستمرة في التشريعات والقوانين يؤكد هذه الحقيقة. بينما يمثل التشريع الإلهي الإمكان الأمثل لحل هذه المشكلات، لأن الله أعلم بطبيعة هذا الكائن وحدود حاجاته، والطرائق المثلى لإشباع هذه الحاجات.

أما المتغيرات في حياة الإنسان فهي المشكلات والأوضاع الناشئة تحديداً عن الأشكال المدنية التي أفرزتها العلوم والتقانات الجديدة، وهي قضايا ذات طابع فني، ولا تتأثر بوجهة نظر معينة، وقد ترك الإسلام أمرها للإنسان.

المسلمة ٦ :

الإنسان كائن مادي. قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ المؤمنون/١٢ وهو كائن متدين. قال تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الذي فطر الناس عليها﴾ الأعراف/١٧. ويقتضي هذا التحديد لطبيعة الإنسان أن تراعى حاجات هذا المخلوق المادية والروحية في آن معاً. فإنكار غريزة التدين كما يرى أصحاب المذهب المادي أمر مخالف للفطرة، ينشأ عنه فراغ روحي يؤدي إلى شقاء الإنسان، وهذا ما يحدث فعلاً في المجتمعات الغربية. وبالمقابل فإن إهمال الجانب المادي في الإنسان كما يدعو إليه أصحاب المذهب الروحي، مخالف للفطرة أيضاً ويؤدي إلى تعطيل الحياة.

ويعطي الإسلام الحل الأمثل، فقد جعل إشباع الحاجات المادية للإنسان والروحية يعملان باتجاه واحد.

فالروح[٢] وفق المنظور الإسلامي ليس شيئاً مقابلاً للجسد ومستقلاً عنه كما يرى (الروحانيون)، وإنما هي صفة تقويمية لأعمال الإنسان. فعمل المسلم يحمل قيمة روحية إذا جرى طبقاً للخطاب الإلهي. فتلبية حاجات الإنسان تكتسب الصفة الروحية إذا قام بها المرء امتثالاً لأوامر الله ونواهيه. وفضلاً عن ذلك فالإقبال على الطيبات من الرزق، والتنعم بلذائذ الحياة، وأخذ الزينة مطلوب إليه يثاب عليه

---

[١] انظر المقال «المشكلات الانسانية بين الحل الوضعي والحل الإلهي» نهج الإسلام العدد الثالث والخمسون، السنة الرابعة عشرة.

[٢] لكلمة الروح عدة معان في اللغة خلاف هذا المعنى، فالروح هي سر الحياة في الآية ﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي..﴾ الإسراء/٨٥. والروح هي الشريعة في الآية ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾ الشورى/٥٢. والروح جبريل عليه السلام في الآية: ﴿نزل به الروح الأمين﴾ الشعراء /١٩٣.

المسلم. قال تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، خالصة يوم القيامة﴾ الأعراف: ٣٢ وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ البقرة/١٧٢. قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عباده».

فالأخذ بأسباب الرفاهية في الحياة، لا يخل بالجانب الروحي في الإنسان بل يزيد فيه ما دام ضمن الضوابط الشرعية.

فالرهبانية، وتعذيب الجسد، والاعتكاف في الصوامع والإعراض عن الدنيا ليس من الإسلام.

والخلاصة: يطرح الإسلام جملة من المقولات تكون النظرية الفلسفية في الإسلام.

وتتميز هذه النظرية بأنها تحدد ما يمكن للإنسان أن يبحث فيه وما لا يمكن، فتوجهه إلى توظيف طاقاته الفكرية والعملية في الأمور المجدية، وتمنعه عن المجالات التي تقع خارج دائرة العقل والتجربة.. وتقرر مبدأ المسؤولية في العمل والسلوك في الحدود التي يملك فيها حرية الاختيار. وتعده بالثواب الأخروي فتجعل لحياته معنى يخرجه من دائرة اليأس والإحباط. وتقدم له إجابات لما يدور في ذهنه من تساؤلات تقع خارج نطاق الإمكان المعرفي للإنسان. وأخيراً فإن الإيمان بالقضاء والقدر إحدى مقولات النظرية يوفر للمسلم الشعور بالطمأنينة والراحة النفسية فكل ما يقع على الإنسان كان لابد أن يقع.

محمد شفيق ياسين

المصدر: مجلة نهج الإسلام ـ دمشق

السنة١٥، العدد ٥٨، جمادى الآخر ١٤١٥ ـ تشرين ثان ١٩٩٤

الباب الثاني

إحياء
الفلسفة العربية القديمة



- ١ -

ابن رشد والفلسفة الاندلسية

لجناب ديمتري أفندي خلاط

قال الباحث المدقق والفيلسوف المحقق أرنست رنان الفرنسوي في مقدمة كتابه عن ابن رشد ومذهبه «أن العلامة التي يعرف بها الجيل التاسع عشر هي خوضه في المباحث العقلية غير متبع الطريقة المذهبية بل التاريخية وإن الكاتب الناقد من كتبته لا ينقاد في انتقاده لأمر راسخ في ذهنه منذ نعومة أظفاره بل يطلق للفكر عنان حريته غير مقيد معرضاً لأبناء جيله معاني من تقدمهم من بني الإنسان على حالتها من الحسن والصنعة التي برزت بها مبيناً لهم الطرق التي ظنوا أنهم وصلوا بها إلى حل العقد العقلية. والجيل التاسع عشر عرف أكثر من سواه أن الفلسفة لا تواصل إلا من شغف بها وعرف حقيقتها من ألسنة خدمتها الفلاسفة كما أن ملكة الكتابة للإنسان لا تحصل إلا بالهيام في بنات أقلام الكتبة».

ولا ريب أن الفلسفة العربية حلقة من سلسلة تاريخ العقل البشري وقد كان لها شأن عظيم في الأزمنة الخالية فكانت موصلة لمن بعدها من الإفرنج فلسفة من قبلها من اليونان فإن لم يقرأها الأوروبيون في الوقت الحاضر سوى كطالبي تاريخ لا فلسفة فذلك لأنهم سبقوها بمراحل وأما نحن الشرقيين فلا غنى لنا عنها تاريخاً وفلسفة.

فإذا أجلنا النظر بوجهها التاريخي تبسم لنا عن ثغر وضاح قائلاً بلسان حاله أيها الحفيد العربي أراك تعزني بالذكر وتذكرني بالخير متباهياً بالأثر المأثور عني متعاجباً بغنى الفضل المذخور مني فما بالي أراك فقيراً ولا تلتمس ذخيرتي ومعقداً ولا تستمد معونتي قد بليت بالفقر فاسع إلى الثراء وعرفت الداء فالتمس الدواء وسل عنه الأطباء - سل ابن سينا سل الرازي سل ابن رشد فعندهم أدوية شافية برشفها الصحة والعافية - فلاسفة انطلقوا في سبيل العالم مجردين سيف الفكر حراً من قيده ومشهراً من غمده فما أغمدت لهم شهرة بل تقيدت حرية آرائهم في سجل التاريخ لتكون حرزاً حريزاً وكنزاً ثميناً يتوارثه الآباء عن الأبناء. ولو اقتدى بحرية أفكارهم في المباحث علماء العرب التالون ونزعوا من أفكارهم الوهم بأن البحث في علوم الأوائل مؤد إلى الزندقة لما كنا رأينا هلال التمدن العربي آفلاً قبل أن يصير بدراً بل كنا رأينا نوره مشرقاً على أقطار العالم قائماً مقام التمدن الأوروبي الحالي.

إلا أن هؤلاء لم يكتفوا بمعارضة العلم وأهله بل سلكوا سبلاً عديدة لأذيته وأحرقوا غصن الفلسفة النضير بنار الحروب التي أوقدوها لنصرة مذاهبهم فكانت عواقبها وخيمة على العلم لأن ملوك العرب

وقتئذ كانت موقدة نار القرى لضيف الفلسفة ورافعة رايات العلم على صروح العواصم العربية فكانت الأندلس تروي العقول من منهل المباحث الجليلة التي أخذت مجراها الرائق في ظل الخليفة العظيم الشأن الحكم الثاني. وكان هذا الخليفة الجليل محباً للعلم والعلماء مقترباً من الظرفاء والأدباء مطلقاً عنان الفكر للفلاسفة الأذكياء باحثاً عن الكتب النافعة في سائر الأمصار جامعاً شتات العلماء من كافة الأقطار غير ضان بالضنين في سبيل العلم والتمدن. ومن المنقول عنه أنه بعث بألف دينار من الذهب الخالص إلى أبي الفرج الأصفهاني ثمن النسخة الأولى من كتابه الجامع الشهير بالأغاني وجرى تداول الكتاب المذكور بين طلبة العلم في الأندلس قبل شيوعه في العراق مهد نشأته. وقد أقام الحكم عمالاً من طرفه في مصر واسكندرية ودمشق وبغداد منوطاً بهم أمر البحث عن كل تأليف في علوم الأوائل والأواخر فيقدم له الكتاب مهما كان غالياً صداقه. وذكر المقري وابن الابار أن مكتبته كانت تحوي أربعة وأربعين مجلداً من فهارس الكتب الموجودة بها. ونقل آخرون أن مجلدات مكتبته بلغت أربع مئة ألف عداً ولم يجمعها للزخرفة والتماس الشهرة بحب العلم بل عن هيام حقيقي بالأدب فأنه اطلع على الكثير منها وكان يخط على القرطاس اسم المؤلف ولقبه ووطنه وسنة ولادته ووفاته والنوادر المأثورة عنه.

أما اندفاع عرب الأندلس وراء المباحث العلمية الحرة فكان سابقاً زمن الحكم فمنذ ثبتت أقدامهم في تلك الرياض الأنيقة واطمأنت خواطرهم في البلاد وعافت نفوسهم الطموح إلى الفتوح طفقت غرائزهم الميالة إلى الحركة والنشاط تقود أفكارهم في شعب المسائل الفلسفية لما بها من اللذة والفائدة. واشترك نصارى الأندلس ويهودها في هذه المباحث فنشأ عنها الائتلاف العام والائتناس التام وأمست تلك البقاع النضيرة زاهرة بائتلاف سكانها زاهية بحلم أهليها وامتزاج شعوبها وغدت اللغة العربية لغة المسلمين واليهود والنصارى فكانوا يتنافسون بالشعر ويفتخرون بالفلسفة ويتسابقون في حلبة التمدن لخدمة الجنس البشري وأمست جوامع قرطبة مشرقة بأنوار العلم على طلبة زواياها.

ومن نكد الحظ أن طوالع البشر قد تتوقف على هوى الأفراد وذلك سر في الطبيعة تقصر عن إدراكه الافهام فقد دك ما بناه الحكم أحد حجاب بنيه واسمه الحاجب المنصور. فهذا سولت له نفسه اغتصاب الملك من هشام ابن الحكم لما آنس من عجزه وقله حزمه ورام أن يجذب لنفسه أشياعاً ضد الخليفة فلم ير واسطة أقرب تناولاً لغايته وأسطى قوة على العامة من دس الدسائس أن الحكم وابنه لم يبنوا دعائم العلم إلا لينقضوا أساس الدين وأن الكتب المذخورة في مكتبة الخليفة ليست سوى معاول للهدم وكلها صادرة عن أفكار المعطلين. ولما نال مأربه بهذه الأراجيف أحرق بعض الكتب العلمية جهاراً في رحاب قرطبة وشوارعها وطمر البعض في آبار القصر الملكي ليخفيها عن العيون ولم يستبق سوى كتب اللغة وأهل الكلام وقد ذكر المؤرخ سعيد الطليطلي هذه الحادثة فقال «وشاعت الأقوال وقتئذ أن المنصور رام بما فعل استمالة الخواطر إليه وبغية أن تسأم أنفس المسلمين من هشام بتعطيل ذكر أبيه الحكم».

فقيام الحاجب المنصور بأمر التعصب الديني في الأندلس ألقى النفرة بين طوائفها وبدل أنسها بالوحشة فآل تفرق كلمة أهليها إلى ضياعها من ملك العرب لأن أنصارها المستعربين اضطروا إلى الانحياز للإفرنج مخافة أن تضرب عليهم الذلة والمسكنة بعد هجرة الفلسفة. فيا ليت عقارب النميمة ماتت قبل أن دبت على أسماء شريفة خالدة بآثارها المجيدة كالمأمون والحكم اللذين كان جزاؤهما من التمدن جزاء

سنمار فإن بعض الكتبة والمؤرخين نسبوا زوال التقى بذلك الحين إلى تعريب فلسفة اليونان ومنهم المـؤرخ المشهور أبو الفدا.

ولله عصر مجيد في تاريخ الأمة العربية أضاء فيه التمدن سراجه الوهاج وخلد لنا نجوماً زاهرة في سماء التاريخ كابن باجه وابن الطفيل وابن زهر وابن رشد وموسى بن ميمون ويهوذا ابن يوسف من إسلام ويهود من أهالي المغرب وابن سينا والرازي وأبي العلاء المعري وحنين ابن اسحق والكندي وبختيشوع وأبي بشار السوري من مسلمين ونصارى من أهالي المشرق.

وحبذا لو كان كل ملوك الأندلس مفطورين على الميل إلى العلم الصريح كما كان الحكم وغيره من خلفاء بني أمية وعبد المؤمن ويوسف من ملوك الموحدين. وقد نقل المؤرخ عبد الواحد الاندلسي رواية عن لسان أحد تلامذة ابن رشد مأثورة شفاها عن أستاذه يظهر منها فضل الأمير يوسف أحد ملوك الموحدين ونبالة أفكاره وعلو مكانته في العلوم والآداب وهي بمبناها المعجم ومعناه المترجم «لما تمثلت بين يدي أمير المؤمنين ألفيته مختلياً بابن الطفيل فطفق هذا الشيخ الجليل والعالم النبيل يطنب في عراقة حسبي ونسبي ويعلي مكان علمي وأدبي وقد بالغ بالثناء كرماً منه علي ووداً منه إلي فبعد أن سألني الأمير عن اسمي ولقبي اقترح علي سؤالاً أراعني فقال ما قول الفلاسفة في السماء هل هي عنصر أزلي وإلا فمتى كانت البداية فأجفلت عن الجواب زاعماً أن ثمة دخيلة تحت الحجاب وأنكرت عليه اشتغالي بالفلسفة ومسائلها ومشاكلها وما فطنت أن ابن الطفيل كان متفقاً معه على طرح السؤال علي حتى أفيض في التفصيل وانشط من العقال كل عقيل فلحظ الأمير قلقي وحول وجهه لابن الطفيل وأخذ يحادثه وينقل إليه محمول الموضوع وعرض آراء أرسطوطاليس وغيرها ثم قابلها بمعارضة علماء الكلام لأقوالهم فوجدته شديد العارضة في البيان قوي الحافظة النادر مثالها في الأذهان وقد أورد أمثلة وشواهد يقصر عن ايرادها فحول العلماء فأنست من وحشتي واطمأن جاشي فانطلق لساني من قيده وسرحت في تلك البيداء سوائم أفكاري فقابلها بالبشاشة والانشراح وأنعم علي بهبة ثمينة».

ونقل المؤرخ المذكور أيضاً أن ابن رشد لم يقدم على شرح أرسطوطاليس إلا بإيعاز ابن الطفيل وقياماً بأمر أمير المؤمنين يوسف وقد أورد ذلك في كتابه حيث قال «وبينما ابن رشد قاعد في داره إذ وردت له رقعة من خله الوفي ابن الطفيل يقول له بها اجتمعت اليوم بأمير المؤمنين وفي غضون الحديث شكا لي من عقادة تعريب كتب أرسطوطاليس وصعوبة مراسلها وطموس معانيها. وتمنى لو وجد شارح ينير منها ما أظلم ويحل ما تعقد منها ليسهل قربها للإفهام فافتكرت أن لا أحد أقدر منك على العمل ولا أجدر بذلك لأنك ذو عقل خصيب وفهم إليه بعيد المعاني قريب وجد لا يلهيه عن القصد شاغل وصدر لكل العلوم شامل وكنت أحب أن أنفق ما بقي من عمري في هذا التصنيف الجليل لولا خوفي من قرب الأجل فينقطع العمل وقد تجاوزت من عمري جله وأمسيت مجاور الفناء وشواغلي لدى الأمير وفيرة تستغرق آناء الليل وأطراف النهار».

ومما يدل على كرامة الفلسفة في الأندلس ما رواه ابن أبي أصيبعة عن احتفال الأمير يعقوب المنصور بالله بابن رشد حين تقابلا بعد ظفر المسلمين في قتال الأمير المذكور مع الفنش ملك قسطيلة سنة ٥٩١ للهجرة فقد كان ترحاب الأمير بالفيلسوف شبيهاً بتلاقي عشاق عل أثر فراق.

ولم يكن ابن رشك الوحيد بني أقرانه في نوال الكرامة والتجلة من معاصريه فقد كـان جـل الفلاسـفة مغمورين بسوابغ نعم الملوك وآخذين بمجامع قلوب الأذكياء غير مغضوب عليهم ببيان أفكارهم الحـرة في المسائل العقلية. وكما أخذت ابن رشد حجة لإثبات كرامة الفلسفة في الأندلـس أورد بعـض أقوالـه أيضـاً لتكون آيات ناطقة عن حلم ذلك العصر المجيد وغوص عقول فلاسفته في لحج المسائل مهما كانت عميقة الغور بدون خوف ولا وجل مجردين العلم عن غيره في أبحاثهم مثلما فعلت عقول الإفرنج في هذه الاعصر المتمدنة.

وقد آثرت ابن رشيد عن غيره لأنه طائر الشهرة ذائع الصيـت في الشـرق والغـرب محفـوظ الأثـر ذو مذهب معروف في مدارس الغرب مدعو «أفر ويسم» وما هو إلا مذهب أرسطوطاليس مفصّلاً وموضحاً. قـال في معرض أفكار عن الفضيلة «ومن الأفكار المضرة قول البعض أن الفضيلة طريق يصل بها المرء إلى السعادة كأن الفضيلة ليست أمراً نافعاً في حد ذاته ولا يعتصم بها الإنسان ويزجر نفسه عـن غيهـا إلا علـى أمـل المكافأة والجزاء فكأنه لم يعمل الخير للخير بل ليكسب أجراً مضاعفاً بالربا.

وقال في كتابه الموسوم بتهافت التهافت يـرد بـه علـى كتـاب الغـزالي الموسـوم بتهـافت الفلاسـفة في معرض كلام عن البعث «قال أرسطوطاليس في آخر كتابه المسمى التناسل والبلى أن الجسـم متـى بلـي لا يصح عوده بالذات لكنه يعود على شكل ثان من نفس تأليفه وأني أصادق على قوله ولا أعـارض الغـزالي ومن حذا حذوه في قولهم عن خلود النفس لكني أواخذهم برجوع النفس إلى عين الجسم الذي بلـي وأرى أنها ترجع إلى آخر شبيه للأول لم يعتره فناء وأني أظن وأضـع مذهـب الصـائبين أول مـن ارتـأى بعـث الأنفس بعد فناء الأجسام وتلاه أنبياء اليهود والنصارى ليقينهم بحسن عائدة هذا الـرأي علـى الاجتمـاع الإنساني».

وقال في كتاب له عن رأي أفلاطون في الحكومة الجمهورية «الظالم من يحكم لنفسه وليس للامة» وفي محل آخر «وقد كانت الخلافة العربيـة بالمبايعـة خـير الحكومـات ولـو لم ينسـخها معاويـة ويسـتبدلها بخلافة بني أمية الوراثية لتمكنت أصولها ولم يتزعزع بنيان الدولة العربية - وفي كلام عن النساء «حالتنا الراهنة تحجبنا عن استجلاء جواهر النساء فكأنهن ما خلقـن إلا للـولادة والإرضـاع ولهـذا فقـدن القـوى النافعة في عقولهن كما يصدأ الحسام إذا لبث مغمداً أبداً. ألا ترى الامرأة عندنا حملاً على عاتق زوجهـا لا تعينه على قيام أوده ولا تخرج من تحت الحجاب فهي كزهرة في وعاء تقطف لريحها الطيب والرجل معرض للكفاح مستهدف لسهام المنايا فالرجال تنقص والنساء تزيد».

وقال في كتاب له في الطبيعيات «كما يعتاد أمرؤ على تجرع السم فلا يؤثـر بـه مـع أنـه قتـال لغـيره كذلك حكم العادة به في انتحال الأوهام فالعامة اعتادت تلقـي الكـلام المقـول سـواء كـان معقـولاً أو غـير معقول لكن الفلاسـفة يتعـودون التبصـر والتفكـر وأحيانـاً تكـون نتـائج القيـاس مبطلـة مقدمـات القضايـا المسموعة فيضعف يقينهم لتضارب السلب بالإيجاب».

وقال في كتاب له في ما وراء الطبيعة «مذهب الفلاسفة البحث بالموجود وأي عبـادة خـير مـن عبـادة الخالق بالتأمل في مصنوعاته والبحث في غرائب مخلوقاته ألا يمسي المتأمل مفتوناً بحسـن بدائعـه عـابداً بخشوع قدرته العظيمة على تنظيم الخليفة».

فهذه فرائد من عقود أفكار ثمينة ينبئ ضياؤها عن قيمة العصر الذي وجد فيه الفكر الحر بين الأمة العربية نصيراً وأعار نظارتيه لعيون العقل فطرح الغشاء وغدا بصيراً يقول بلسان حاله لأهله ولخلفه «الراحة بنت التمدن. التمدن ابن العقل. العقل لا يلد ما لم يتحرك. لا حركة للعقل إذا كان مقيداً. قيد العقل الأوهام. اخلعوا الوهم فتلبسوا العلم وترفلوا بالحضارة.

ديمتري خلاط

المصدر: مجلة المقتطف، القاهرة. السنة العاشرة، الجزء الحادي عشر. آب ١٨٨٦.

ـ ٢ ـ

حي بن يقظان وفلسفة ابن طفيل

بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

١

عنى الإفرنج بقصة حي بن يقظان عناية سبقونا فيها إلى التفتيش عن ذلك المؤلف وطبعه، ونقله إلى مختلف لغاتهم، وتفسيره. في السنة ١٦٧١، كان المستشرق الانكليزي بوكوك (Pocock) أول من طبعه في العربية أخذاً عن مخطوط محفوظ في مكتبة أوكسفورد، وفي السنة ١٧٠٠ أعيد طبع الكتاب. وفي السنة ١٩٠٠، نشر لاون غوتيه الافرنسي، المتعاطي تدريس الفلسفة في معهد الآداب العليا في الجزائر، الكتاب ذاته بطبعة علمية، متقنة مطابقة لأصل مخطوط اكتشفه في مدينة الجزائر، واستعان عليه بطبعة بوكوك، وبطبعات ظهرت في مصر، وفي الآستانة.

ونقل الكتاب إلى اللاتينية، والهولندية، والألمانية، والانكليزية، والأسبانية، والفارسية، وأعيد طبعه في بعض تلك اللغات مرات وسبق موسى الناربوني اليهودي، ونقل الكتاب إلى العبرية سنة ١٣٤٩م، وعلق عليه، فساعد من أتى بعده على فهم ابن طفيل وغيره من فلاسفة العرب.

وفي القرون الثلاثة الأخيرة، ولع الإفرنج ولعاً شديداً بقصة حي بن يقظان، فقرأوها وأخذوا عنها موضوعها وحوادثها، وحذوا حذو بن طفيل. وعند مقابلتنا بين تلك القصة وبين ما كتب من أمثالها كقصة ربنسون كروزوي، وكمؤلفات جان جاك روسو في نشأة الإنسان بمعزل عن الحياة الاجتماعية، وتطور حياته الفكرية بالاكتشاف التدريجي في أحوال الكون، وكأقوال ديكارت في سلسلة البراهين واستنباط النتائج من المقدمات، لا يسعنا إلا الميل إلى أن هؤلاء الكتبة اطلعوا على كتاب ابن طفيل، إما في متنه العربي أو في إحدى ترجماته، واقتبسوا عنه. وفي السنة ١٦٥٠، ألف الأب بلتزار غراسايان اليسوعي الأسباني كتاباً عنونه «الكريتيكون» وضمنه حكماً وأقوالاً غايتها حث القراء على الزهد بالعالم تأسياً بحي بن يقظان.

وآخر ما انتهى إلينا من عناية للإفرنج المحمودة بهذا الكتاب المتع هو ترجمته الانكليزية التي ظهرت حديثاً في مجموعة جميلة تولى نشرها السيد دنيسون روس، مدير المعهد اللوندني الشرقي، وعنوانها «كنز القصص الشرقية» وكتاب ابن طفيل حل في الحلقة الرابعة من المجموعة، عني بطبعه، وتعليق حواشيه، وتصديره بمقدمة مسهبة في حياة ابن طفيل وموجز تاريخ الفلسفة العربية، السيد

اسكندر س. فولتون (A. S. Fulton) المساعد في الأمانة على الكتب الشرقية في المتحف البريطاني. أما الترجمة الانكليزية فهي لسمعان أوكلي (Simon Ockley) نقلها عن العربية سنة ١٧٠٨[1] أهدي إلينا الكتاب، فرّحبنا به، وسرّنا أن نعرف به القراء.

ولما كان أمره مهملاً، ولم يطبع في سوريا ولبنان قط، وطبعاته في مصر وفي الآستانة دون ما يرجى لمثل هذا الكتاب من الإتقان والعناية، رأينا أن نخصه بمقال عسى أن نمهد السبيل إلى طبعه في بلادنا؛ فأتينا على ترجمة ابن طفيل، وعلى ذكر شيء من أقواله يساعدنا في الوقوف على أسلوبه، وفي التمتع بحاسته اللغوية، والنظر في تعليمه الفلسفي، والمقابلة بينه وبين التعليم الفلسفي المدرسي القويم، فتتميز لنا وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين التعليمين. ومن الواجب أن ينبه إليها تلامذة الفلسفة، وقصة حي بن يقظان مذكورة في برنامج البكالوريا، وفيها خلاصة تاريخ فلاسفة الإسلام ومعالجة المشكل الأعظم الذي طالما شغل الأفكار في القرون الوسطى، وهو الوفاق بين الإيمان والعقل، وبين الدين والفلسفة.

نشأة ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي، ويكنى أيضاً أبا جعفر باسم ابنه الثالث ويعرفه الإفرنج باسم «أبو بكر»، أو أبو ياسر، طبقاً للفظهم اللاتينية Abubacer لم يبلغ إلينا عن حياة هذا الرجل الكبير إلا ما ذكره المؤرخون عرضاً. ولد في وادي آشن في الأندلس، في موقع مدينة غاديكس في اسبانية الحالية، على زهاء ٦٠ كيلو متراً من شمالي قرطبة. وأن ما يتاح لنا أن نتحققه في قصة حي بن يقظان من دقة الفكر، وبعد مرامي النظر، وتسلسل الأفكار، مع سعة المعارف، ومتانة اللغة، ووفرة الألفاظ، وصدق مطابقتها للموضوع، وتحبيب الفضيلة والزهد في زخارف الدنيا، لشاهد لمؤلفنا بكرامة الأصل وحسن الثقافة. ولابدّ أن من اختاره الخليفة وزيراً وطبيباً له، نشأ في أسرة نبيلة غنية وفرت له وسائل التعلم.

روى سركيس في معجم المطبوعات وغيره من المؤلفين أن ابن طفيل قرأ على أبي بكر الصائغ المعروف بابن باجة، وهذه الرواية صادرة عن كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» للمراكشي، (ص ١٧٢، طبعة دوزي). وقد نقدها ابن طفيل ذاته، في مقدمة قصة حي بن يقظان، لما قال عن أبي بكر بن باجة، أنه «لم يعرفه». ولعل المراكشي أراد القول: ابن طفيل تلقن العلم في مؤلفات ابن باجة «ككتابه في النفس وتدبير المتوحد، والمنطق، وعلم الطبيعة». ولا يبعد عن المعقول أن يكون ابن طفيل قد ابتدأ العلم على بعض الأساتذة، ورقىّ مداركه بمطالعاته الشخصية عن غير أستاذ، شأن الكثيرين من النوابغ، وهو الواضع سيرة حي بن يقظان الملقب «بالفيلسوف المتعلم بذاته» La Philosophe auiodi dacte هذا وقد سُمي ابن طفيل الاندلسي، والقرطبي، والاشبيلي إشارة إلى معيشته في الأندلس، واقامته في قرطبة واشبيلية مدينتي العلوم والمعارف.

---

(١) The History of Hayy ibn Yaqzan by **Abu Bakr Ibn Tufail** Translated from the Arabic by **Simon Ockley.** Revised withe an introduction by **A. S. Fulton.** london, Chapmanand Hall Limited 1929

وثقف تلامذة نجباء كأبي أسحق البطروجي صاحب التأليف في علم الهيئة، وعلم الطب في قرطبة. وتنقل من وظيفة إلى وظيفة، فمن كتابة أسرار ولاية قرطبة. إلى الكتابة في ديوان أبي سعيد (٥٤٩ هـ = ١١٥٤م) صاحب غرناطة ومالقة والجزيرة الخضراء وسبتة وطنجة، إلى الوزارة على أيام الخليفة أبي يعقوب يوسف الموحدي.

مستشار الخلافة

وكانت دولة الموحدين في أوج عزها، وسلطانها يلقّب أمير المؤمنين شأن زميله في بغداد. ولكن شتان بين خليفة وخليفة. فهذا مخفوض الجناح تحت سطوة الأمراء السلجوقيين ليس له من الملك إلا الخيال، وذاك نافذ الكلمة، قوي الشوكة، مطاع في الزمنيات والروحيات. وهو من سلالة عبد المؤمن مناصر المهدي بن تومرت. ولم تكن الحروب المتواصلة بينه وبين الأسبان على حدود الأندلس الشمالية والجهاد الدايم بين العرب والإفرنج عائقاً عن ارتفاع شأن الدولة الموحدية. وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف صاحب دهاء وعزم وسياسة، فصد عن الهجوم أعداء الخارج، ونشر ألوية السلم والأمن في الداخل، وأمر الناس بالانصراف إلى أشغالهم عن الجدال والمناقشات بالدينيات، خشية تكدير الجو الإسلامي وإحداث البلبال في معتقدات العامة، لكنه اتخذ خاصته من الفلاسفة ميلاً منه إلى المعارف، واستنفاعاً بمن رأى فيهم الكفاءة للمشورة والنصح والتدبير. فقرب إليه ابن طفيل وكان «شديد الشغف به والحب له يبقيه عنده في القصر أياماً، ليلاً ونهاراً».

لم يبلغ إلينا من أقواله في السياسة ومن أخباره في التدبير إلا القليل. لكن ذلك القليل منوه بما في ابن طفيل من تنزهه عن الطمع بأباطيل الفانية، وإيثاره المصالح العمومية على مصالح آل بيته واستخدامه نفوذه عند السلطان في سبيل إحياء المعارف وتشجيع رجال العلم عليها. فكأني بالوفود يتزلفون إليه لينالوا بشفاعته نعمة أو وظيفة، فيتفرس بهم وبنظرة تخترق الصدور يميز فيهم بين القوي والضعيف، والمقتدر والعاجز، ولا يخدع بالظواهر ولا يدور في خلده زعم المحدثين الزائف، المطالب جميع الناس بالمساواة المطلقة والحق في الحكم والتحكيم والأمر والتأمير، وهو القائل:

ما كل من شم نال رائحة،	للناس في ذا تباين عجب،
قوم لهم فكرة تجول بهم	بين المعانى: أولئك النجب.
وفرقة في القشور قد وقفوا	وليس يدرون لب ما طلبوا...
لا يتعدى امرء جبلته	قد قسمت في الطبيعة الرتب

فلا محاباة وجوه، ولا تفضيل ذوي قربى في توزيع المراتب، قيل، أنه رزق ثلاثة بنين: بكر ويحيى وجعفر ولا يعرف التاريخ أن أباهم سعى في تقليدهم وظيفة من الوظائف.

ابن طفيل وابن رشد

بل يذكر التاريخ جهود ابن طفيل في جمع الكتب، وتقريب العلماء وجلبهم إلى الخليفة «من جميع الأقطار» ودوّن المراكشي خبر اتصال ابن رشد الفيلسوف بالخليفة، بواسطة ابن طفيل وسعيد. فإنه «نبه

الخليفة عليه وعرفه بقدره» ولم يأب الشيخ أن يتنحى للغلام في مجلس الفلاسفة فيقدمه على ذاته ويوصى به السلطان، ويقلده قصب السبق على نفسه. وجاءت الحادث التي ذكرها المراكشي عن دخول ابن رشد على السلطان بمعية ابن طفيل محطة في تاريخ الفلسفة العام. فدفعت مفسر أرسطو وشارحه الكبير في ميدان التأليف. ولابد من رواية الخبر، وهو عنوان تواضع الشيخ ونبوغ الفتى واحتشامه، وكلا الفيلسوفين متباريان في تفضيل أحدهما صاحبه على نفسه. والخبر، على إيجازه، صورة حياة الأفكار ونزعة الأميال في العصر الذهبي العربي. نشره فرح انطون في كتابه على ابن رشد وفلسفته (ص ١٢) معرباً عن نص إفرنجي، وإليك الأصل العربي:

قال أبو الوليد بن رشد:

«لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: «ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟» فأدركني الحياء والخوف. فأخذت أتعلل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن. المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية، ومركب.

وقال أيضاً أبو الوليد:

«استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال: «سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل؛ وأني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة؛ وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه» قال أبو الوليد: «فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس».

قال المراكشي: «وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع، لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء[1].

وينتج من فحص «غوتيه» هذين المتنين أن الأول سبق الثاني في الزمان، وجرت حادثة في مراكش في أوائل السنة ١١٦٩م، على افتراض أن ابن رشد أقبل مع وفود الأندلس لتحية الخليفة عند اتخاذه لقب

---

[1] المراكشي: المعجب، طبعة دوزي، ص ١٧٤ ــ ١٧٥.

«أمير المؤمنين» وكان عمر ابن رشد ٤٢ سنة، وكان ابن طفيل قد بلغ الشيخوخة وعمره بين ٦٣و ٦٨ عاماً، فيكون ولد نحو سنة ١١٠٥.

وفي السنة ١١٨٢، تنحى ابن طفيل لابن رشد عن وظيفة تطبيب الخليفة، وظل بجوار أمير المؤمنين وموالاته وتوفي أبو يعقوب يوسف في ١٣ تموز ١١٨٤، في الأندلس، من جراحات نالته في حصاره مدينة شنتارين في البرتغال. فخلفه أحد أبنائه، أبو يوسف يعقوب، واحتفظ بمعية أبيه وكتبته ووزرائه.

زهده، وفاته

يفيدنا عبرة وقدوة صالحة أن نتصور ابن طفيل في أواخر أيامه شيخاً مهيباً، نال من مواهب الطبيعة ومن زخارف الدنيا مالا يناله إلا القليلون من البشر، وهو الحظي المقرب من السلطان، والسيد المطاع من الناس، والأستاذ المقول بقوله. فلم يغتر بغرور الحياة، ولما ابتسمت له وعرضت عليه محاسنها وملذاتها، ترفع عنها متمسكاً بأهداب الفضيلة:

فأمسكت، لا مستغنياً عن نوالها ... ولكن رأيت الصبر أوفى وأكرما

وشعر بدنو أجله. فاغرق في الزهد. واختلى إلى نفسه مفكراً بالعالم تفكير الفيلسوف البصير بعلل الأشياء، المحتقر أباطيل الفانية، الراجي سعادته من مراحم ربه وهو القائل:

ياباكياً فرقة الأحباب عن شحط ... هلا بكيت فراق الروح للبدن

نور تردد في طين إلى أجل ... فانحاز علواً وخلى الطين للكفن

ياشد ما افتراقا من بعد ما اعتلقا ... أظنها هدنة كانت على دخن[1]

إن لم يكن في رضى الله اجتماعهما ... فيا لها صفقة تمت على غبن.

وحضر جنازته السلطان أبو يوسف أيوب.

المصدر: الحديث، حلب، السنةالخامسة. العدد الرابع. نيسان ١٩٣١

[1] هدنة على دخن: أي سكون لعلة لا لصلح

حي بن يقظان
وفلسفة ابن طفيل

بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

٢

نظم ابن طفيل القريض، وكتب في علم الفلك. ولكن لم يصلنا من شعره إلا النذر القليل، روينا شيئاً[1] منه عن المراكشي؛ ولم يعرف في عالم الأدب كشاعر؛ إنما كانت مطالعة الأشعار وحفظها ونظمها في برنامج التعليم، فلم يهملها. أما علم الفلك، فله فيه مقالة، على قول ابن رشد. وقال أبو اسحق البتروجي الفلكي في مقدمة كتابه في الفلك، وهو الذي أراد أن يستبدل به نظرات بطليموس: «تعلم يا أخي أن أستاذنا القاضي أبا بكر ابن طفيل قال أنه وفق لنظام فلكي لتلك الحركات، كان يتبعه، غير النظام الذي اتبعه بطليموس، وأنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة، وأن نظامه يخفف حركات الأجرام بدون وقوع في الخطأ. ووعدنا بالتأليف في هذا الباب، فلا عجب، فإن علمه غني عن الاطناب».

وأن النظام الذي اتبعه بطليموس في تفسير حركات الأجرام السماوية يقول بأن الكرة الأرضية لا تدور ولا تتحرك بل هي ساكنة في مركز الفلك، والكواكب والنجوم تدور حولها. ونقد كوبرنيك وغاليليو ذلك المذهب بتعليمهما أن الأرض تدور حول الشمس، واتخذ العلماء الفلكيون من ثم كلامهما حجة ومبدأ في تدوينهم قواعد علم الهيئة.

وأراد البعض أن يفاخروا بابن طفيل سابقاً لكوبرنيك وغاليليو بتغيير نظام بطليموس المذكور. فعارضهم لاون غوتيه قائلاً أن ابن طفيل لم يفكر قط بنظام كوبرنيك وغاليليو، وأن علمه لم يرق على علم الفلكيين في زمانه. وأما هؤلاء أجمعون، فل يروا غير الرأي القديم في حركة الفلك، فلاموا بطليموس على مخالفته بعض المخالفة ذلك التعليم، الذي خلاصته: «الأفلاك هي أجسام، كريات مشفات مجوفات، وهي تسعة أفلاك مركبة بعضها في جوف بعض، كحلقة البصل، فادناها إلينا فلك القمر، وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كإحاطة قشرة البيضة ببياضها، والأرض في جوف الهواء كالمح في بياضها، ومن وراء فلك القمر فلك عطارد، فالزهرة، فالشمس، فالمريخ، فالمشتري، فزحل. ومن وراء فلك زحل

---

[1] راجع الجزء الماضي

فلك الكواكب الثابتة. ومن وراء فلك الكواكب الثابتة الفلك المحيط. والفلك المحيط بجميع ما يحوي من الأفلاك والكواكب يدور حول الأرض[1].

ولكن غوتيه لم ينصف في حكمه على الأقدمين بجهلهم، اجمعين، حركة الأرض حول الشمس. وفي كتاب مواقف عضد الدين، الجلد الثاني ص ٤٤٥، شهادة واضحة بينة على أن بعض العلماء الأقدمين قالوا بحركة الأرض: «وقيل أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق...» أما رأي ابن طفيل في ذلك فقد يتاح الوقوف عليه بما كتبه عن حي بن يقظان (٦٣): «ومازال حي يتصفح حركة القمر الآخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة، وظهر أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مطمئنة في فلك واحد، أعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة» ولا داعي كاف يدعونا إلى القول أن ابن طفيل غير رأيه في ذلك. والنتيجة من هذا الكلام أن ابن طفيل لم يرتأ غير رأي الأقدمين بحركة الفلك. على أن ما بلغنا من أقواله عن الشمس وشكلها ونورها وتأثيرها في نشأة الحياة، وأن يكن قد جاء على سبيل العرض والإيجاز في قصة حي، ففيه من وضوح العبارة ودقة الوصف ما يستطاب مذاقه، تعويضاً عما لم يبلغ إلينا من مؤلفاته المطولة[2].

«قد ثبت في علوم التعليم، بالبراهين القطعية، أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضئ من الأرض بالشمس، أبداً هو أعظم من نصفها؛ وأن هذا النصف المضيء من الأرض، في كل وقت، أشد ما يكون الضوء في وسطه؛ لأنه أبعد المواضع من الظلمة، وأنه يقابل من الشمس أجزاءاً أكثر. وما قرب من المحيط كان أقل ضياء، حتى ينتهي إلى الظلمة، عند محيط الدائرة التي هي ما أضاء من الأرض. وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء، إذا كانت الشمس على سمت[3] رؤوس الساكنين فيه، وحينئذ يكون الحر في ذلك الموضع أشد ما يكون. فإن كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله، كان شديد البرودة جداً، وإن كان مما تدوم المسامتة، كان شديد الحرارة. وقد تبرهن في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء، لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام، عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان، وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم وستة أشهر شمالاً منهم فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط،وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله».

وذكر المؤرخون لابن طفيل كتباً في الطب لم يظهر منها، إلى يومنا، شيء بالطبع عسى أن يوفق المنقبون في البحث عنها فيخرجوها من النسيان وينشروها.

---

(1) راجع رسائل اخوان الصفا المجلد الأول، ص ٥٦؛ والمجلد الرابع، ص ٢٨١.

(2) ص ١٨ ــ ١٩ من طبعة غوثيه فنونتالة، الجزائر ١٩٠٠، ومنها سائر ما نقتطفه من قصة حي.

(3) سمت الرأس في علم الهيئة: نقطة من الفلك ينتهي إليها الخط الخارجي من مركز الكرة الأرضية على استقامة قامة الشخص.

الفيلسوف

لم يثبت التاريخ لابن طفيل سوى كتاب واحد، وهو قصة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية، فعليها الاعتماد في درس فلسفته. ونحن نتكلم على مآخذ القصة ومغزاها. وخلاصتها ومعانيها، ونتخطى من ثم إلى النظر في مبادئها ونقدها.

المآخذ والمغزى

قد ورد ذكر حي، وسلامان، وابسال، في المؤلفات الفلسفية وأشهرها رسالة حي بن يقظان لابن سينا[1]. هذا ولنصر الدين الطوسي، وللجامي الشاعر الفارسي مؤلفات في الموضوع ذاته، وكلها ترمي إلى غرض واحد وهو تبيان كيفية كشف العقل الإنساني على أحوال الكون والوجود وتفسيره. وقيل أن بعض تلك المؤلفات مأخوذة من مجموعة يونانية، ومعربة بقلم المترجم الشهير حنين بن اسحق. وذكر ابن طفيل في مقدمة الكتاب المؤلفات التي اعتمد عليها، ومنها أقوال ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، وأقوال أبي بكر الصائغ في صفة الاتصال والاتحاد بالله تعالى وفلسفة أرسطو وأبي نصر الفارابي والغزالي. فالنتيجة هي أن ابن طفيل استقى من الينابيع الثلاثة التي تدفقت مياهها في حدائق الآداب العربية وعلومها فانعشتها وهي فلسفة السريان واليونان وفارس، وسوف تظهر لنا في خلال القصة آثار التأثير الهندي.

وللأسماء حي واسال وسلامان مغزى، ومعان رمزية في عرفهم. «فحي» هو رمز العقل الصادر من الله، المقتبس نوره المخلوق من نوره الغير المخلوق. وبذلك المعنى يدعى «ابن يقظان» أو ابن الذي لا ينام سبحانه، وهو الله. وان هذا العقل ظهر في معزل عن البشر، ونشأ في محيط لم ينله فيه تعليم ولا تأثير، فلا أب له ولا أم. ولم يتفتح للمعارف إلا عفواً بقوته الشخصية وتأمله بالكون وتجاه ذلك العقل الفعال، أقام ابن طفيل أسال وسلامان، والأول يمثل العقل المهتدي بالاجتهاد إلى معرفة الحق، والثاني العقل المكتفى بحرف القرآن والحديث والفرائض والمعادي للفلسفة والتصوف. وغاية ابن طفيل من إبرازه هؤلاء الأشخاص هي أن يخفي تحت «حجابهم اللطيف أسراراً تنهتك سريعاً لمن هو من أهلها، وتتكاثف لمن لا يستحق تجاوزها حتى لا يتعداها». فان كثيرين من المفكرين في الإسلام يميلون إلى الاعتقاد أن الفلسفة تؤدي إلى أبعد ما يؤدي إليه حرف القرآن من معرفة الله.

وأحدثت تعاليمهم ضجة في الناس وأثارت عليهم نقمة الحكام فصاروا هدفاً للاضطهاد. أما ابن طفيل، فقد نال من حماية السلطان، كما رأينا، ومن عرض تعليمه الفلسفي تحت حجاب القصة والرموز ما وقاه شرّ معارضيه.

---

[1] راجع مخطوطات المكتبة الشرقية، نمرة ٤١٠، ١، ١١

خلاصة القصة

المقدمة

عرض ابن طفيل في المقدمة موضوع الكتاب: وهو بث أسرار الحكمة المشرقية أخذا عن هؤلاء الفلاسفة المذكورين وقد زاد عليهم بتحصيله الشخصي.

ونبه القارئ في مستهل الكلام إلى أن الموضوع عويص، والكلام عليه أعوص، وهو مع ذلك بهيج سار إلى غاية لا مزيد عليها. وأن أسرار الحكمة المشرقية، في مراد ابن طفيل، هي المعارف التي يبلغ بها الإنسان إلى الاتصال بالله تعالى. وهي «خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله لمن يشاء من عباده». فمن الفلاسفة من ينتهي إلى ذلك الاتصال بطريقة العلم النظري والبحث الفكري، ومنهم من يهتدي إليه بطريق الذوق، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وقال: «ص ٦ - ٧».

«إن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل من ولد مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة، قوي الحدس، ثابت الحفظ، مسدد الخاطر فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان، ومازال يتعرف أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة: مسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الادراكات الآخر حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة، بغير دليل. ويعرف كل من يلقاه بأول وهلة، وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم أنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً، وصادق الألوان على نحو، صدق عنده الرسوم التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة».

وقال ابن طفيل: أن طريقة المشاهدة بالذوق أسمى من طريقة النظر. ولا يمكن وصف ما يراه «أصحاب المشاهدة والذوق والحضور في طور الولاية» لأن من حاول ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت عينه وصار من قبيل القسم الآخر، صاحب المعرفة بالبرهان والقياس. فمن ظفر بشيء من تلك المعرفة السامية لم يكلم بها الناس ألا رمزاً و«الملة الحنيفية والشريعة الحقيقية» الإسلامية منعت من الخوض فيه. وليس ما حاول كتابته الفلاسفة المذكورون موافقاً للحقيقة على الإطلاق، لكن ابن طفيل أتى على هذا الموضوع متتبعاً كلامهم، موفقاً بينهم، مفسراً أقوالهم بآراء زمانه. فبلغ إلى تلك المعرفة الربانية السامية أولاً بطريق النظر، وثانياً بالذوق والمشاهدة.

الأحقاب السبعة

قسم ابن طفيل حياة حي بن يقظان إلى أحقاب، كل حقب يستغرق سبع سنين.

أصل الإنسان

فالحقب الأول يشمل نشأة الصبي في جزيرة من جزائر الهند، الواقعة تحت خط الاستواء. قيل أنه ولد من غير أب ولا أم وبقوة اختمار الفخار تحت أشعة الشمس الحارة المعتدلة. وقيل أنه ولد كسائر

البشر من أب وأم وحمل على موج البحر إلى داخل كهف حيث أرضعته ظبية وربّته فنشأ وترعرع وأخذ يفكر ويميز بين ذاته والأشياء التي حوله: (ص ٢٨).

حياة الإنسان الطبيعية بمعزل من المجتمع

ودخل الحقب الثاني من عمره، وانتهى منه إلى الحقب الثالث، فأبدل ثوب الورق بريش النسر وجلده بأردية صنعها. وماتت الظبية فأسف عليها. ونظر إلى جميع أعضائها فلم يرَ بشيء منها آفة. وتدرج من النظر فيها إلى النظر في أحوال أعضائه وحواسه ففهم وظائفها. ووقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بالظبية هي في عضو غائب عن العيان. وهو مركز الحياة. فشق صدر الظبية على أمل أن يكشف عليه ويداويه. فاخفق مسعاه وفهم حقيقة الموت. على أن عمله هذا هداه إلى معرفة جسم الحيوان وعناصره.

ودفن الظبية وأخذ يكشف على أنواع الحيوان والنبات، ويدرس طبائعها. وانقدحت نار في أجمة، فهاله منظرها، ثم فهم منافعها. وخلا بها في حجر استحسنه للسكنى، وما زال يمدّها بالحشيش والحطب فعظم قدرها وظنها من الجواهر السماوية. وتعلم الصيد والطبخ ومهدّ له اقتناصه الحيوانات السبيل إلى التعمق في معرفة اصلها وطبائعها: من وحش، وطير، وسمك. وصنع آلات الصيد، وتعلم الصناعة وميز بين روح الحيوان وجسده، وهو على رأس ثلاثة أسابيع من نشأته وذلك أحد وعشرون عاماً.

العقل المتفلسف، اكتشاف المادة والصورة في الأشياء

ودخل في الحقب الرابع (ص ٤٤) فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلى النبات، والمعادن، وأصناف الحجارة والتراب، والماء، والبخار، والجمد، والثلج، والبرد، والدخان، واللهيب، والجمر. فرأى لها أوصافاً كثيرة: أفعالاً مختلفة وحركات متفقة، وهي في حكم الوحدة والتغايير معاً. وكان ينظر إلى أنواع الحيوان كلها في نفسها ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتغتذي وتتحرك «بالإرادة» إلى أي جهة شاءت. ونظر إلى وجوه الكثرة في الأشياء وإلى مبدأ الوحدة فيها فميز بين المادة والصورة (ص ٥٢).

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة ذلك الشيء الذي كان تشوق أبداً إلى معرفته، هي كونه مركباً من معنى الجسمية، ومعنى آخر زائد على الجسمية، وأن معنى الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به وحده، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق باله بالمعنى الثاني وهو المعبر عنه بالنفس.

الحديث، حلب. السنة الخامسة (١٩٣١)

العدد الخامس (أيار)

حي بن يقظان
وفلسفة ابن طفيل

بقلم الأب الفاضل توتل اليسوعي

٣

اكتشاف وجود الله بالبرهان[1]

وبموجب هذين المبدأين أو المعنيين، المادة والصورة، كما رأينا سابقاً، أخذ يفحص سائر المخلوقات ليعرف عللها، فاعتبر أن كل حادث لابد له من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعلاً للصورة، ارتساماً على العموم، دون تفصيل. وتتبع الصورة التي كان قد عاينها قبل ذلك، صورة، صورة، فرأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل... فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته. وطلب ذلك الفاعل من جهة المحسوسات فلم يجده. وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاماً.

ودرس حركة الأفلاك وقرر أنها صادرة عن فلك واحد وهو الأعلى.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام من نبات وحيوان كلها ضمنه، وأنه كله أشبه بشخص من أشخاص الحيوان، وأن ما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، والأفلاك بمنزلة أعضائه وما في داخله من عالم الكون والفساد هو بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات تفكر في العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر لم يزل موجود ولم يسبقه العدم. ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. لكنه استنتج من معنى الحدوث وجود المحدث:

«وهو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده فلا وجود إلا هو، فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن ، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو، كل شيء إلا وجهه. فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عاماً».

---

[1] عبرنا عن افكار ابن طفيل بعباراته ذاتها، ما أمكن، مع مراعاة واجب الايضاح والاختصار.

وتبين له أن ذاته التي أدرك بها الله أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفة الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته. وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك له الموجود الواجب الوجود، ودرس الأجرام السماوية، وحكم فيها أنها تعقل وتعرف الله والتمس لنفسه سبيل الصلاح ليتأسى بالموجود الواجب الوجود مع ما فيه من كمالات.

واجب الناموس الأدبي

فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض: أما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وأما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية، وأما عمل يتشبه به بالوجود الواجب الوجود. فالأول من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة. والثاني من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب. والثالث من حيث هو هو أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود. وفي هذا التشبه الثالث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه، وفنيت وتلاشت، وكذلك سائر الذات، كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود.

طريقة الاتصال والاتحاد بالله

وراض نفسه على أكل البقول وامتنع عن أكل الحيوانات «وجعل يطرح عن نفسه كل عناية بما حوله، ومازال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود. ودأب مدة طويلة، ربما تمرّ عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك، وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكرة جميع الأشياء إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الحق الواجب الوجود. فكان يسوءه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة. ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك. فغابت عن ذكره فكرة السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك وتلاشى الكل واضمحل وصار هباءً منبثاً؛ ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته... وعندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً، أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم بشيء إلا ذات الحق».

وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً وحينئذ اتفقت له صحبة أسال (ص١٠٤).

طريقة المقربين لا توافق الجمهور

وكان اسال رجلاً تقياً، أتى من الجزيرة المجاورة إلى جزيرة حي بن يقظان على أمل أن يجدها خالية من السكان فيعكف فيها على الحياة الروحية. وعلم اسال حي بن يقظان الكلام وتحدث إليه

فدهش لكيفية نشأة أفكاره وتطورها واكتشافها أسمى عقائد الدين بطرائق خفية، وتعرفها ما أوحاه الله من أمر الثواب والعقاب والفرائض. وفرح الرفيقان لاتفاقهما على العقائد ذاتها مع كونهما قد بلغا إليها بطرائق مختلفة: اسال، باتخاذها عن البشر بالتعليم، وحي، بقوة عقله وفلسفته، ولما علم حي من رفيقه بوجود بشر في الجزيرة المجاورة يقولون بالدين وعقائده ولا يسلكون طرق الكمال في فرائضه، فيأكلون لحم الحيوان، ويتمتعون بالملاهي، ويمتلكون الأموال عقد العزيمة على القصد إليهم لتبشيرهم وتبليغهم طرق الزهد، فسافر الرفيقان وحلاّ عند سلامان، زعيم الجزيرة، ضيفين مكرمين. وأخذ حي بن يقظان يعلم الزعيم وخاصته، وهم نبلاء القوم وأنجباؤهم، طرق الزهد بالعالم والاتصال بالله من غير الطرائق الحسية التي تلهي الحواس ولا تشفي غليل الأرواح.

«فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم عما يأتي به... فعلم وصاحبه اسال أن هؤلاء لا نجاة لهم إلا بالطريقة التي نشأوا عليها، وأن طائفتهم إن رفعت عن بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ومل يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، فتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها، وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين (الموت) فازت بالأمن وكانت أصحاب اليمين؛ وأما السابقون فأولئك المقربون. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما. وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه، واقتدى به اسال حتى اقترب منه أو كاد، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين».

نقد فلسفة ابن طفيل

كل ما قاله ابن طفيل في وصف أنواع الأشياء من نبات وحيوان وإنسان جدير بالاعتبار، وهو لسان حال وخلاصة ما قاله المدرسون في القرون الوسطى عن طبيعة الأشياء ومادتها وصورتها. ولا يسعنا إلا التحريض على قراءته مطولاً في قصة حي بن يقظان، وفيه فوائد أدبية ولغوية جمة فضلاً عن أسلوبه المنطقي الفلسفي المروض الفكر على النظر.

أما تدرج حي بن يقظان إلى الكشف على الموجود الواجب الوجود، سبحانه وتعالى، من تعليل الحدث المقتضى فاعلاً يحدثه، سواء أكان الكون محدثاً أو أزلياً، فهو أيضاً صفحة جميلة حقيقة أن تتخذ مادة للشرح في المدارس.

هذا، ولقصة حي بن يقظان وجوه تحتمل النقص رأينا أن ننوه فنزيل، إن شاء الله، ما يحول دونها ودون فهم القارئ المستقيم الرأي، إذا ما أقبل على تصفحها. فإن ابن طفيل يؤاخذ في نظره، خاصة: ١ً بإهماله أمر النعمة وسقوط الطبيعة البشرية. ٢ً بتفضيله المعرفة بالعقل على المعرفة بالإيمان. ٣ً باعتقاده الإنسان قادراً على رؤية الله في هذه الحياة ٤ً بأقواله المنتجة مذهب تأليه الكل أو البانتييسم.

١ً ـ أن الله خلقنا لغاية توخاها، غير مؤازية لطبيعتنا البشرية، بل متفوقة على متطلباتها وقواها. وذلك أنه اختارنا للحياة الدائمة المتوقفة على الاشتراك في حياته عينها، ونحن مدعوون لنرى الله كما يرى ذاته، ونملكه كما يملك ذاته، ونحبه كما يحب ذاته. وبما أن الطبيعة البشرية قاصرة بقواها عن

البلوغ إلى تلك الغاية القصوى، فقد أعطانا الله النعمة وسيلة إليها. فالنعمة ضرورية لنا وهي قوة فائقة الطبيعة تمكننا من الوصول إلى مشاهدة الله. فالإنسان لا يسير إلى غايته وهي موهبة من الله مجانية، وليست ثمر مجهودات الإنسان. أما ابن طفيل فقد أهمل أمر النعمة إهمالاً باتاً أو كاد. نعم قد ذكر، خلسة، أن الاتصال لا يتم إلا لمن منّ الله عليهم به، ولكن ليست تلك الموهبة بموجب كلامه لتفرق فرقاً جوهرياً عن سائر المواهب الطبيعية التي يمنُّ بها الله على البشر. فنشأ حي بن يقظان ونما وبلغ أسمى درجات الكمال بقواه البشرية؛ وهذا، في تعليم اللاهوتيين، ضرب من المحال، والقول به مخالف للعقل وللوحي، وحسبنا التنبيه عليه.

وكما أن ابن طفيل أهمل شأن النعمة كذلك ضرب صفحاً عن أمر الخطيئة الأصلية وسقوط الطبيعة البشرية، الذي يجعل إنسان الفطرة عاجزاً عن اكتشاف غايته الفائقة الطبيعة، ما لم يمن الله عليه بالوحي فيكلمه بكتبه المقدسة ويكشف له غوامض أسراره.

٢ً ـ أما الوحي وما له من التعاليم المدونة في الكتب المقدسة أو الناتجة عنه بالاجتهاد والتفسير، فقد بخسه ابن طفيل حقه إذ جعله دون العقل الفلسفي مرتبة ونفوذاً. والفلسفة عنده ليست «خادمة» لعلم اللاهوت، بل هي مستقلة بذاتها ومقصودة لذاتها، كونها بذاتها طريقة الاتصال بالله.

وإذا فطن القارئ اللبيب إلى كيفية نشأة حي بن يقظان وتعلمه وترقيه حتى بلوغه الكمال والاتحاد بالله، لا بمعرفة الكتاب والشريعة بل بفضل عقله وفطرته، فهم مرامي وأغراض ابن طفيل من عرضه شخصية حي على المسرح تجاه اسال الرجل الذي عرف الكتابة «والملة» ولم يستطيع أن يتقرب إلى الكمال بما تعلم منها، ولكن باقتدائه بحي ابن يقظان «حتى قرب منه أو كاد».

فنتيجة البحث إذن، على رأي ابن طفيل، هي أن العقل والإيمان يتفقان على معرفة الله ولا تناقض بين الدين والفلسفة، وأن ذلك لصحيح. أما كون معرفة الله الفلسفية اسمى من المعرفة الدينية المكتسبة من الكتاب، فليس ذلك بصحيح ولم يجرأ ابن طفيل على التصريح به، ولكنه مفهوم حي بن يقظان. وقد تضاربت آراء المسلمين في صحة الاستنتاج وهي عقدة من العقد التي حاولوا حلها في مدارسهم الفلسفية. وتفرقوا طرائق في حلها وهي التي صارت سبباً لاضطهاد الفلاسفة بينهم.

وباقي القصة مصداق للتأويل الذي سبق. لأن سلامان ورجاله «هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ومع ذلك فلما قصد حي بن يقظان أن يعلمهم طرق الكمال عجز وكان عن تعليم الجمهور أعجز». فاضطر إلى الإعراض عنهم والعودة إلى جزيرته.

٣ً ـ أما بلوغ حي بن يقظان الاتصال بالله طبقاً للوصف الذي وصفه ابن طفيل فله وجهان: فوجه الصواب أن الله قد يمنُّ على الأتقياء القلوب من البشر بنعمة تبررهم وتؤهلهم إلى الاتحاد به. فينالون بنعمته البر والاتحاد، بعناية خاصة من لدنه تعالى. وقد يبلغون بفضل تلك النعمة درجات من الكمال سامية ويعرفون الله معرفة فائقة، سرية، كمعرفة القديسين من غير استعمال الحواس، عقلية محضة. ولكن بين هذه المعرفة ومعرفة الرؤيا في السماء فرق ما بين السماء والأرض. وهذا الفرق لا يظهر في كلام ابن طفيل، وهو وجه الخطأ في القصة.

٤ً ـ ثم أن معرفة الرؤيا في السماء وجهاً إزاء وجه على ما فيها من كمال الاتحاد به تعالى ومشاركته بطبيعته وسعادته، لا تفني شخصيتنا.

وضل ابن طفيل إذ قال أن حي استطاع أن يرى الله وجهاً لوجه، واغلظ في الغلط لما نسب إلى بطله فناءه واضمحلاله في اللاهوت.

نعم لقد تدارك النقد من هذا السبيل وقال: أن من يلومه على مقالاته فقد أساء فهمه. ولكن لا سبيل إلى التنصل من اللوم. ومتن الكتاب صريح كما رأينا. وقد يساعد على فهمه بمعناه الضال سائر ما ورد فيه من وصف ارتياض حي بن يقظان على التقشف والصيامات شأن البوذيين والهنود، ومن المعلوم أن هؤلاء يؤدي بهم مذهبهم إلى البانتييسم أو اضمحلال الكل بالله أو إلى تاليه الكل.

* * *

قد امتدحوا أسلوب ابن طفيل التأليفي وأطروا لغته، ولا مغالاة بالمديح. ولا يسعنا إلا أن نستحث الأدباء على قراءته بعد أن نبهناهم على مواضع الخلل فيه. ولكن لابد من أن نضيف إلى تلك الملاحظات أن أقسام الكتاب تتفاوت سهولة للمطالعة واقتراباً للفهم وبينما نرى بعضها رائقاً لطيفاً، سائغ القراءة، منبه الأفكار، موسع النظرات، فإن غيرها لم يخلع حلة الغموض ولم ينبذ تعقيد الأفكار، وعلى الأخص في المقدمة، وفي المواضع التي يعرض فيها ابن طفيل إلى الكلام على الحياة الروحية كأنه يضن بفهمها على عامة القراء. ولكن من طالع قصة حي بن يقظان وراجعها وثبت عليها بجلد واستعان عليها بما يعرف عن فلسفة القرون الوسطى فسوف يوافق الإفرنج على حكمهم: أنها آية من آيات القصص العربية الحكمية ومختصر فلسفة العرب.

الأب: توتل اليسوعي

مجلة الحديث، حلب. السنة الخامس ١٩٣١

العدد السادس ١ حزيران

- ٣ -

حي بن يقظان

أحمد المحمود

لمحة عن النظريات الفلسفية التي توحيها مطالعة الكتاب

لكتاب حي بن يقظان مقام جليل في تاريخ الفلسفة العربية، سجل لصاحبه شهرة واسعة في القرون الماضية لاسيما في بدء نهضة الافرنج. ولانزال نذكر إلى الآن مؤلفه ابن الطفيل كلما طالعنا كتاب «روبنسون كروزو» لديفو الانجليزي، فنحن وأن كنا بغير حاجة في هذا العصر إلى ما في هذه القصة من نظريات عقلية أو مذاهب عملية نرتب عليها أعمالنا في الحياة، لا نزال نحفظ لمؤلفها فضل الأسبقية في مثل هذا الفن القصصي، ونريد أن نذكرها كلما أتينا على ذكر ديفو وبطل قصته روبنسون كروزو. ولست أريد من ذلك أن قصة روبنسون هي ككتاب حي بن يقظان قلباً وقالباً ولكن أريد أن أشير إلى شبه في الفكرة ومجانسة في الفن القصصي.

ولننتقل بعد هذه الكلمة إلى ما نحن بصدده من استخراج النظريات والمذاهب الفلسفية من قصة حي بن يقظان لنتبين قيمة هذا التراث الفلسفي الخيالي في أدبنا العربي.

لا نريد أن نقول ـ قبل أن نأتي على تلخيص القصة ـ أن ابن الطفيل قد ضمنها زبدة التعاليم الفلسفية العربية، والمذاهب العملية وصاغها في قالب خيالي جذاب تستشف من ورائه شخصية الفيلسوف الوادعة، وفكرته الخاصة التي تنتهك سراعاً للخبير، فكان بذلك سابقاً لديفو واضرابه من الافرنج القصصيين:

فأول ما يستلفت نظرك أيها القارئ الكريم من هذا الكتاب هو عنوانه الرمزي الغريب: حي بن يقظان. فمن هو هذا «حي»؟ وابن من؟ ابن يقظان... هذا الاسم رمزي في مدلوله وهو في عرفهم ابن من لا ينام أي الله عز وجل.

وتفتح الكتاب فإذا هناك مقدمة وجيزة في نقد الفلاسفة الإسلاميين، ونظرة سريعة في الحكمة المشرقية سيشرحها لك مفصلاً عند الحدث على بطله حي.

كل الكتاب نظريات وثبت للمذاهب الفلسفية، فأول ما تفاجأ به أيها القارئ هي هذه النظرية، نظرية التوليد من غير أم وأب، فيدهشك هذا القول من فيلسوف إسلامي ويغضبك خصوصاً إذا كنت من أصحاب الإيمان الحار، ويأخذ بك ابن الطفيل في منعرج هذا المذهب الوعر الذي يصعب علينا حله واتباعه، ويستطرد في كيفية تخمر الطينة تحت أشعة الشمس وعلوق الروح بها، فلذلك الاستطراد ولا

يعجبك الاعتقاد، والحق يقال أن هذا المذهب الطبيعي الذي يبني مبدأ الخلق والتكوين على الصدف والتصادف والذي يعتنقه الكثيرون في عصرنا ـ وما أكثر المذاهب والآراء في هذا العصر ـ غير مبني على أساس متين ولا براهين جلية بحيث تقتلع من صدرك الإيمان بصحته. فالمذاهب الفلسفية، الأقوال فيها كثيرة ومختلفة، وليس هناك دستور واحد في البحث تتمشى عليه، وحقيقة واحدة تتفق عليها. ففي المسألة الواحدة تجد قولين أو ثلاثة أو أربعة، والإنسان عندما يكون متردداً في مسألة ما، تكثر تعاليله وحدسياته. فابن الطفيل مثلاً لا يجزم بصحة هذا المبدأ الطبيعي كما هي عادته، فيأتيك بقول آخر أعم وأشهر، ولكنه ليس بنظرية بل تعليل ثاني لكيفية وجود حي بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند المنقطعة عن السكان المقفرة من بني الإنسان. فيقولون إن حياً كان ابناً غير شرعي وأن أمه أخت ملك قد وضعته في صندوق وقذفت به في اليم، فقاده المجرى المائي إلى هذه الجزيرة «الاستوائية» وهذا القول أقرب وأخف وطأة على القارئ من الأول، إذ يعرف أن موسى أيضاً قد قذف به في اليم، ولديه على ذلك نص وهو القرآن. قد فرغنا من استخراج هذه النظرية وسللنا من طيات هذا السفر الجميل، فاتبعني أيها القارئ الكريم لنستطلع بعد ذلك خبر ما آلت إليه حال هذا الطفل البائس الذي سيكون له فيما بعد شأن يذكر.

رمت به الأمواج إلى شاطئ جزيرة تحت خط الاستواء، وكم يكون جزعك على هذا الطفل عندما تعلم هذه الجزيرة خالية من السكان. ترى من يغذى هذا الطفل، ومن يشفق عليه ويشمله بحنانه، إذ لا إنسان يعطف عليه ويحسن رعايته ويوفر له أسباب الحياة؛ ولكن كم يكون فرحك عظيماً عندما ترى أن ظبية من بني الحيوان قد رئمت به، ووجدت فيه تسلية وعوضاً عن ابنها المفقود، فغدت تغذية بلبانها وتشمله بحنانها، حتى درج وأصبح قادراً على المشي والعدو مع أمه في البرية، وما أن صار على رأس أسبوع من عمره أي سبع سنين، حتى صار يرافق أمه في غزواتها، يناشدها بأنغامها وتناشده، فإذا سمع تغريدة عندليب حاول تقليده، وإذا سمع فحيح أفعى أو زئير أسد لم يحاول الابتعاد ولم يوجس خفية، وتكررت هذه الأصوات على سمعه فوعاها، وغدا يرددها فيجيدها. وهنا أيها القارئ الكريم تعرض لنا نظرية غامضة ولكنها جميلة ومشوقة، فلنتئد في درسها وتحليلها قليلاً. النظرية هي نظرية النطق والكلام. أخلق الإنسان متكلماً لغة أجاد فهمها منذ البدء أم علمه الله إياها؟ وإذا كان ذلك فلماذا لم تتفق البشر عليها؟ وما تعليل كثرة اللغات واللجهات التي نسمعها وما هو علة هذا الاختلاف؟ كل ذلك ـ أظن ـ جدير باسترعاء خاطرك وانتباهك، وهو يوقظ في نفسك حب الإطلاع والتعليل، وتريد أن تفكر وان تجد تحليلاً فلا تجد، فيؤول بك التفكير إلى حدس بحدس. وتخمين بتخمين لا طائل تحتهما لا جدوى. فابن الطفيل لا يبدي لنا إلا قولاً واحداً في كيفية نشوء اللغة عند الإنسان وهو ليس من أرباب الوحي والإلهام الذين يقولون أن الله أوحى إلى الإنسان أن يتكلم فتكلم، وهو ليس من الذين يقولون أن الله خلق الكلام وخلق في الإنسان المقدرة والقوة على نطقه. كلا ليس ابن الطفيل في شيء من هذا، وهو على مذهب البعض من المحدثين في القرن التاسع عشر؛ فهؤلاء يعللون نشوء اللغة أي النطق بأن الإنسان في طوره الهمجي طور الغريزة الحيواني يتلقى أصوات الحيوان ويقلدها في جرسها ونغمتها، ويضعون لذلك مقاطع طبيعية دارت على ألسنة البشر أجمع في طور وحشيتهم، توجد في جميع اللغات

الحية وهي إد، آر، آد... وما أشبه ذلك على أن الاختلاف الذي نراه ناتج عن سنن التباعد والتقارب في أخلاق البشر وأميالهم الطبيعية.

فأنت ترى أن ابن الطفيل من هذا الرأي وأن «حياً» قلد الحيوانات في أصواتها ولم يجد التكلم في بدء أمره بدليل أن ابن الطفيل يتيح لبطله حي مصادقة اسال فيعلمه الكلام وأمور الدين. فحياة حي هي إذن نفس حياة البشر في طور وحشيتهم وهمجيتهم. ولكن ابن الطفيل لا يقف عند هذا الحد، ولا يريد أن يسرح بطله مع الحيوانات بل يرقى به إلى مستوى فكري سام تقصر عنه المدارك، ويريه أشياء لم تقع على سمع أحد «ولا خطرت على قلب بشر».

فإنه بعد أن يعلمه الأصوات يريد أن يعلمه الطب كما تعلمه كلية الطب في بيروت لتلامذتها، وأن يطلعه على علم التشريح وما فيه من سر دفين. وماتت الظبية أمه، وقعد للبكاء عليها ولزم الحزن أياماً يناديها فلا تعي ولا تجيب، ويندبها فلا تأبه لتحرقه وبكائه، وأراد أن يعرف موطن الآفة في جسد أمه محاولاً إنقاذها مما هي فيه، وبطريق النظر والاستدلال يفتح جوفها ويتوصل إلى القلب المركز الرئيسي لجميع الأعضاء، ومنه إلى الدماغ فلم يجد بها آفة، حتى إذا ما انتهى من البحث والاستقصاء أتى على علم التشريح بكامله، وتحصل له من ذلك: أن ما يحرك الجسد إنما هو بخار يتولد في التجويفات القلبية فيصعد منها إلى الدماغ، وهذا بدوره يحرك الأعضاء.. وهذا ما قال به ديكارت معبراً عن هذا البخار بالأرواح الحيوانية Esprits animaux.

قد يدهشك مثل هذا البحث المنظم الذي يقوده حي بن يقظان، وهذا الاستدلال الثاقب، ويضؤل في نفسك شخص ابن الطفيل القصصي ليتجسم لك في شخص الطبيب الحاذق والمشرح اللبق؛ والحق يقال أن ابن الطفيل بعد أن يرتفع بخياله يكبو به جواد هذا الخيال ليحطه إلى الأرض. لذلك كان الفيلسوف الطبيب، ولم يكن الفنان القصصي بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. فمن الغريب أن يكون حي قد استكشف مثل هذه النظريات والتطبيقات العملية في مثل هذه المدة الوجيزة، فإننا نرى فكراً سامياً يتوصل بمحض فكره إلى الحقيقة، لا فكراً وحشياً غريزياً يليق بمثل حي؛ ولكن هي قصة أقرب إلى: «الاوتوبيا» منها إلى الحقيقة الملموسة. ولا نجزم بأنها نظرية، ولا نريد أن نناقشها بل نترك ابن الطفيل وتلميذه يعلمه ما يشاء وكيف يشاء، على أننا نستشف من خلال البحث عن كيفية تعلم حي بن يقظان على نظرية النشوء والارتقاء في العناصر الطبيعية وفي مدارك البشر، وكيف أنه تنتقل من الملموس إلى المحسوس إلى المعقول، وكيف أن الحواس تتصل بالأشياء الخارجية فتؤثر هذه فيها وتنفعل عنها فتحولها (أي الحواس) إلى دائرة التفكير والتفهم فتصوغ ما أحست بقالب السبب والقانون.

ويفقد حي أمه ويخرج إلى معترك الحياة وحيداً طريداً، فكل شيء في قطر وجوده يستلفت نظره ويسترعي انتباهه، فهو كآلة واعية ـ إذا كانت آلة تعي ـ وضعت في مكان ما تلتقط كل ما أوحى لها من حيث ألقى أو أوحى. فتسجل حركات الأشياء وتنفعل عنها، وهل الإنسان ــ كما عرفه بعض علماء النفس ـ إلا مجموعة من المؤثرات الداخلية والخارجية تجمعت فشكلت هذه النفس التي تعي وهذه النفس التي تفهم وتتذكر؟

ويستكشف «حي» النظريات ويستدل بمحض فكره السامي وثاقب ذهنه على وجود «واجب الوجـود» وهذه النظرية هي محور القصة بكاملها وهي الـتي شغلت جميـع فلاسـفة الإسـلام. ويستكشـف «حـي» مبدأين: المادة والصورة، بواسطتهما يتوصل إلى اكتشاف وجود الله، فاعتبر «أن كل حادث لابد له مـن محدث» فتلمس هذا المحدث في المحسوسات فلم يعثر عليه، وانتقلت فكرته إلى الأجرام السماوية ورسخ في ذهنه أنها تعقل ذواتها، وأنها صادرة على فلك واحد وهو الأعلى. وهنا يجـب علينـا أن نقـف قليـلاً ونشير إلى هذه النظرية التي كانت شائعة عند اليونان والتي اقتبسها العرب ولاسيما ابن سينا، ووسعوا دائرتها. فإنهم اعتقدوا أن الأجرام السماوية تعقل وتحيا وفيها العقل الفعال الصادر عـن الله عـزَّ وجـل، وأن الله يعلم ما في الكون بواسطتها وهي أشرف الموجودات. وقديماً دعوها أنصـاف آلهـة. ونتجـاوز عـن تفنيد هذه النظرية الخرافية التي تعد ـ إلى جنب المباحث الفلكية العصرية ـ خرافة من خرافات القدماء.

ولما عرف «حي» حقيقة نفسه وأنها غير جسمانية وبها عرف «الموجود الواجب الوجـود» حـدث لـه شوق حثيث إلى معرفة الخالق عساه يراه، فشرع في تفحص الأعمال التي تقربه إلى الله عز وجل، فوجـد أن الطريقة المثلى هي: في ترك المادة وتثقيف الروح التي هي مبدأ روحاني صادر عن الله تعالى، ولما كـان يعلم أن الأجرام السماوية تعرف الله، التمس لنفسه الصلاح بالتأسي بها ليتوصل إليه، وهنا يعتنق حـي مذهب الاتصال وترويض النفس والعزوف عن الأشياء المادية كما كان يفعل متصوفة المشرق، إلا أن هنـاك فرقاً كبيراً بين المذهبين يجب أن تنتبه إليه أيها القارئ ألا وهو أن المتصوفين يصلـون إلى الله عـز وجـل عن طريق العاطفة الدينية والعلم الإلهي؛ أما حي المتصوف النظـري فيتصـل بـالله عـز وجـل عـن طريـق البحث والنظر، ويجهل تماماً طرق الصوفية الدينية، وعلى هذا المذهـب مذهـب التصـوف النظـري سـار فلاسفة الأندلس فولدوا بذلك نزعة جديدة ضد التصوف الديني الشرقي. على أن ابن الطفيل إن اختلـف مذهبا لم يختلف حي في الذات الإلهية ويوشك أن يعتقد أن ذاته لا تغاير ذات الله، وأنه هو الله، يبادر أن الطفيل ليبدد هذا الاعتقاد، ويقول علـى لسـان بطلـه «حـي»: أن هـذه الهواجـس الـتي عرضـت لـه وأقنعته أنه ذات الحق، لم تكن إلا من بقايـا المـادة والأشـياء الدنيويـة. وهـذه النظريـة هـي مـا ندعوهـا بنظرية الشمول النظري Sdealisme Pantheistique. ولا نريد أن نبحث في هـذه النظريـات الإلهيـة بـل نترك الخوض فيها إلى أولياء الله العارفين، تعالى الله عما يصفون.

فابن الطفيل إذاً يفضل الوصول إلى الله عن طريق البحث العلمي النظـري، ويمثـل لنـا هـذه النظريـة ويدافع عنها في شخص «حي» وأنه استطاع بنظره وفكره السامي اكتشـاف الحـق تعـالى، بدليـل أن ابـن الطفيل يدخل في القصة شخصاً آخراً «اسال» وهو العقل المهتـدي إلى الله عـن طريـق الديـن والاجتهـاد، فيعجزه عن الوصول إلى المقام الذي توصل إليه حي «وطلب حي مقامه الجليل فبلغـه واقتـدى بـه اسـال حتى اقترب منه أو كاد» فلا ريب بعد ذلك في أن فيلسوف الأندلس يفضل الطريق النظرية علـى الطريـق الدينية؛ وأنه ما استطاع أن ينجو من ورطة هذا القول الذي كثيراً ما جر على آخرين التعذيب والتنكيل، إلا بواسطة هذا الوشاح القصصي الذي يلقيه على النظريات والمذاهب الفلسفية في رسالته النفيسة.

على أن ابن الطفيل لم يخل من اللوم، وأرباب الدين يؤاخذونه على أربعة ١ ــ بإهمالـه أمـر النعمـة وسقوط الطبيعة البشرية ٢ ـ بتفضيله المعرفة بالعقل على المعرفة بالإيمان ٣ ـ باعتقـاده أن الإنسـان قـادر

على رؤية الله عز وجل في الدنيا. ٤ ـ بأقواله المنتجة مذهب تأليه الكل أو البانتييسم الشمولي. وما كان أحد ليخلو من عتب أهل الدين ولومهم. ومدار القصة بكاملها هي أن معرفة الله الفلسفية أسمى من المعرفة الدينية، وهذا ما لاقى في سبيله ابن رشد وأضرابه من التعذيب والاضطهاد ما لاقى.

هذه لمحة ـ ربما تكون سطحية في قصة حي بن يقظان ـ عن النظريات والمذاهب الفلسفية التي تضمنتها، وربما عدنا إلى الموضوع في بحث آخر نفصل فيه العناصر الاجنبية في فلسفة ابن الطفيل وتعاليمه، ونختم الآن هذا الفصل في أن: فيلسوف الأندلس قد أجاد كل الإجادة في سبك قصته الفلسفية وأسلوبه فيها جميل سهل وجذاب يقرب إلى ذهن القارئ. الأقوال الفلسفية، ومع أن إنشاءها سهل وبسيط رائق لم تخل أحياناً من التعقيد والغموض. ونتيجة القول أن هذا الكتيب النفيس مشحون بالتعاليم الفلسفية الإسلامية ترفرف عليه روح الافلاطونية الحديثة، ومن يطلع على هذه القصة يوافق الإفرنج على حكمهم: «أنها آية من آيات القصص العربية الحكيمة ومختصر فلسفة العرب» أ هـ

أحمد المحمود

طرطوس سوريا

المصدر مجلة الرسالة. القاهرة. السنة الأولى، العدد السادس عشر، ١٩٣٣.

- ٤ -

فلاسفة الإسلام
والتوفيق بين الفلسفة والدين

للدكتور إبراهيم بيومي مدكور
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

سيداتي، سادتي!

أشكر قسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية على أن هيأ لي الفرصة للتحدث إليكم الليلة في موضوع جاف ودقيق؛ ولست أدرى هل دقته منشأ جفافه، أم جفافه زاد في دقته وغرابته؛ ومهما يكن فالذي أستطيع أن أؤكده لكم أنكم لستم بصدد موضوع من تلك الموضوعات الطريفة المسلية التي تمر بالمستمع في شوق ورغبة وهدوء وسكون، وقد أعذر من أنذر! على أن لي في سعة صدركم وعظيم انتباهكم ما يشجعني على القول برغم ما يصادفني من صعوبات. وما فكرت في أن أخوض معكم غمار هذه الأحاديث إلا رغبة مني في أن أوجه النظر إلى شطر من الثقافة الإسلامية أهمله أهله وتغافل عنه ذووه. وأعني بهذا الشطر الدراسة العقلية والبحث النظري في الإسلام. للإسلام فلسفة. فليست مجرد الفلسفة الأرسطية مصوغة في عبارات عربية كما يزعم رينان، ولا فلسفة مدرسة الإسكندرية منسوبة فقط إلى بعض رجال الإسلام كما يدعى دهيم[1]. كلا بل هي فلسفة ذات موضوع خاص ومشاكل معينة وطريقة في البحث جديدة إلى حد كبير. هذه الفلسفة مجهولة ومهملة إلى درجة لم تصل إليها فيما أعتقد أية فلسفة أخرى. فرجالها لا يكادون يعرفون، وكتبهم ليست أعظم حظاً منهم؛ ولا يزال قدر منها مخطوطاً إلى اليوم دون أن يفكر أحد في طبعه ونشره. ولو لم يقيض الله لهذا التراث بعض المستشرقين لما عرف عنه شيء وبقي في طي الكتمان إلى الأبد[2]. وما أجدرنا أن نقوم نحن على إحياء مجدنا والإشادة بذكر رجالنا كي يتصل حاضرنا بماضينا ونؤسس نهضتنا على أسس متينة من القديم الحي والجديد النافع.

قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كاف للدلالة على ما فيه من أمور شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مثار اتهامات وتأويلات وشبه لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كل من حاول تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان وتجنبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال. غير أني أشعر بنسمة من نسمات التسامح الإسلامي القديم

---

[1] Renan, Averroes, P. 88. - Duhem, Le systeme du Monde, IV, pp. 321et sniv.

[2] ابراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية ودراستها (الرسالة) عدد ٩٣.

تهب علينا من جديد، وألح في صفوف قادة الرأي والمفكرين اتجاهاً نحو الحرية وسعة الصدر وطلاقة التفكير. ولا أدل على هذا من خمود تلك النعرة القديمة، نعرة الإباحيين والمستمسكين واللادينيين والدينيين. ويغلب على ظني أنه لو كان تقدم الزمن عشر سنين بكتاب ككتاب «حياة محمد» مثلاً للدكتور هيكل لعد في صفوف المؤلفات المحاربة المطرودة. أما اليوم فإنه مقروء ومرغوب فيه بشكل يدعو إلى الإعجاب والتقدير. وليس هناك شك في أن لفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المزاغي يداً في هذه النزعة الصالحة والتسامح الجديد. وإذا كانت النفوس اليوم أكثر استعداداً لتفهم مسائل الدين في جو حر طليق فإني لا أرى غضاضة في أن أتحدث عن بعضها. على أني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون. فمهمتي أن أنقل إليكم آراء كبار فلاسفة الإسلام، وأردد بينكم أصواتاً تقادم بها العهد، وأبعث من تحت الرغام أشباحاً طال رقادها، وأبين لكم كيف حاول الفارابي وابن سينا وابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين.

* * *

الدين وحي الله، ولغة السماء وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة التي هي من صنع البشر ولغة الأرض، ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل؟ كيف نوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، والأولى عمادها الإلهام، والثانية أساسها البرهان. كيف نوفق بين السمعيات والعقليات، بين المسلمات واليقينيات؟ كيف نوفق بين أفكار العامة المبنية على البساطة والسهولة، وآراء الخاصة الناتجة عن التفكير الزائد والتأمل العميق؟ مهمة شاقة قطعاً ومحاولة يعز أن تكلل بالنجاح. ولكنها ضرورية لقوم عاشوا في العالم الإسلامي واعتنقوا الإسلام، وكانت دراستهم بل حياتهم كلها خاضعة للجو المحيط بهم، ومتأثرة بمختلف العوامل والظروف التي استولت على عصرهم. فلم ير الفلاسفة المسلمون بداً من محاولة التوفيق بين معتقداتهم وأبحاثهم. وهذه المحاولة هي حجر الزاوية في فلسفتهم وأخص خصائصها، وبها تتميز من الفلسفة الأرسطية وتبدو في ثوبها الفذ المستقل. ففي كل خطوة من خطاهم، وفي كل بحث من أبحاثهم، صوب هؤلاء الفلاسفة نحو هذا الغرض واتجهوا نحو هذه الغاية. وكان لمجهودهم أثر يذكر في انتشار الفلسفة ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى. ويعد الفارابي أول من سلك سبيل هذا التوفيق وأظهره في شكل مهذب منسق. ثم أتى من بعده ابن سينا فسار على سنته واهتدى بهديه، ووسع طريقته وكمل ما فاته، إلا أن محاولة التوفيق التي قام بها هذان الفيلسوفان لم ترق لدى الغزالي، فشن عليها الغارة وأثار عليها حرباً شعواء ونقض أصولها وفروعها وأعمل معوله في هدم بنائها الفخم وأركانها المتينة؛ وكتابه **تهافت الفلاسفة** قائم على انتزاع أحجار هذا البناء الواحد بعد الآخر، وإثبات أن الفلاسفة أساءوا إلى الفلسفة والدين معاً بمحاولتهم التوفيق بينهما. وقد جاء ابن رشد أخيراً مدافعاً عن أسلافه الفلاسفة ومبيناً ما في حجج الغزالي من مغالطة وسفسطة. ولم يمنعه تعصبه الزائد لأرسطو وعنايته الكبيرة بالفلسفة القديمة من أن يقف على هذه المشكلة ثلاثة كتب هامة هي: **تهافت التهافت** في الرد على الغزالي، **وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، **ومناهج الأدلة في عقائد الملة**، ولا يعنينا كثيراً أن نعرف ما إذا كان هؤلاء الفلاسفة مخلصين في عملهم أو غير مخلصين، فهذه مسألة تتجاوز دائرة بحثنا وتتعلق بأشخاصهم

وصلتهم بربهم. وما لنا نتتبع بواطن الناس وقد دلت ظواهرهم على حسن نيتهم. ومن لنا بـالوقوف علـى أمر هذه البواطن والله وحده هو الذي يتولاها ويدرك كنهها وخفاياها. على أن البحث عن السرائر مقرون غالباً بالشك وإلصاق تهم بأشخاص لم يقم دليل من أقوالهم وأفعـالهم علـى اتهـامهم. فلنـدع هـذا جانبـاً ولنقنع بأن نقرر أن فلاسفة الإسلام الذين نتحدث عنهم خلقوا كتباً تشـهد برغبتهـم الأكيـدة في التوفيـق بين دراستهم وعقائدهم، وفلسفتهم كلها قائمة على هذا الأساس.

واضح أن التوفيق يستلزم علـى الأقـل جـانبين متقـابلين وطرفـين متنـافرين. ومهمـة الموفـق أن يبعـد أسباب الخلاف ويقرب الشقين المتباعدين؛ وهذا ما حاوله الفارابي وابن سينا في ربـط الفلسـفة بـالدين، فقد كان أمامهما من جهة الفلسفة الأرسطية تراث الإغريق وأسمى صـورة لـما أنتجـه العقـل الإنسـاني في ذاك الزمان، كانا يعتنقان من جهة أخرى عقائد الإسلام والملة الحنيفية السمحاء الـتي تدعـو إلى تحريـر الإنسان من قيوده وتوجيهه نحو البحث والنظر. وفي فلسفة أرسطو نواح لا تلائم أصول الدين، كما أن في الإسلام تعاليم قد لا تتفق ظواهرها والروح الفلسفية؛ فعنى الرجلان بصبغ مذهب أرسـطو بصبغـة دينيـة وكسوة الدين بثياب فلسفية، وبذا أصبحـت الفلسـفة دينيـة، والديـن فلسـفياً؛ أو بعبـارة أدق أصبحـت فلسفتهما ديناً ودينها فلسفة. وليس في مقدورنا أن نأتي هنا على تفاصيل أوجه التوفيـق الـتي حاولاهـا، وإنما نكتفي بالمسائل الرئيسية التي أدخلاها في الفلسفة والدين معاً. فنتبين النقط التي خالفا فيها أرسطو والحلول التي عرضاها لبعض المشاكل الدينيـة. وعلـى هـذا فأوجـه التوفيـق تنقسم إلى شـعبتين، تتصـل إحداها بالفلسفة والأخرى بالدين، وكأن الموفقين شاءا أن يخطوا بالفلسفة نحو الدين في الوقت الذي قربا فيه الدين من الفلسـفة؛ وكأن التصالح بـين الطرفـين، إن صـح هـذا التعبـير القضـائي، تم علـى تسـاهل متبادل وتضحية مشتركة. في الفلسفة الأرسطية ثلاث مسائل جوهريـة تبعـد عـن تعـاليم الإسـلام: الأولى فكرة الإله ومدلولها الصحيح وتحديد صفات البارئ وخصائصه؛ والثانية الصلة بين الله والعالم وبيان مـا إذا كانت الحركة والمادة محتاجتين إلى الله أو غير محتاجين؛ والثالثة النفس وخلودها، نظريـة كلاميـة ميتافزيقية، وأخرى فلكية طبيعية، وثالثة سيكلوجية. هذه هي النقط الثلاث الهامة التي تباعد بين آراء أرسطو وما جاء به الإسلام، وفي التعاليم الإسلامية من جانب آخر مشكلتان عظيمتان هما: مشكلة النبـوة ومشكلة السمعيات. وقد شغل الفلاسفة بهما وعنوا بتفسيرهما تفسيراً علمياً ينطبـق علـى مبـادئ البحـث العقلي. وسأعرض عليكم سريعاً أوجه الخلاف هذه وطريق علاجها.

لم يعن أرسطو عناية خاصة بمعرفة الله، ولم يعتبرها غرضاً رئيسياً لفلسفته، ولم يدخلها في قوانينـه الأخلاقية ولا في نظمه السياسية، ويظهر أنه نظر أولاً إلى العالم الحسي وبين أسبابه وعلله دون أن يفكـر في قوة خفية تدبره، وبعد أن استكملت الطبيعة وسائلها وانتظمت الأفلاك في سيرها انتهى به المطاف إلى محرك أول أخص خصائصه أنه يحرك غيره ولا يتحرك هو[1]. هذا المحرك الساكن أو المحرك الصـوري هو الإله في رأيه، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصب علـى ذاتـه[2]. فـإذا مـا

---

[1] Aristote, Physique, 258 a, 5 - b, 4.

[2] Aristote, Metaphysique, 1072 b, 27 - 29, 1079, 34.

طالبته بتفاصيل أكثر وبيان أشمل ألفيت نفسك أمام صمت عميق وسكون مطبق. ذلك لأنه يتحرج عن الكلام في المسائل الدينية، ويعدها فوق مقدور البشر، ويصرح بأن الكائنات الأزلية الباقية وإن تكن رفيعة مقدسة ليست معروفة إلا بقدر ضئيل[1]. وليت أرسطو وقف عند هذا الحد، بل جاوزه إلى ما هو أقبح وأشنع، فإن نظرياته المختلفة تشعر بتردد بين الوحدة والتعدد. حقاً إنه ينادي بالوحدة مردداً قول هومير إنه «ليس حسناً أن يكون هناك سادة متعددون» ويلاحظ أن وحدة نظام العالم تستلزم وحدة سببه الغائي[2]، ولكنه يقرر في مقام آخر أن لكل فلك محركاً خاصاً لا يختلف كثيراً عن المحرك الأول والإله الأعظم. فالأفلاك وحركاتها تقوده إلى التعدد وإن جهر بالوحدة وبرهن عليها، وبذا لم يستطع التخلص تماماً من التقاليد الإغريقية القديمة التي كانت تعتبر النجوم آلهة[3]. ففكرة الإله عنده غامضة وغير متمشية مع مذهبه، ولا تشغل حيزاً في فلسفته، وأراني في غنى عن أن ألاحظ أن هذه الفكرة تختلف كل الاختلاف عن العقيدة الإسلامية. لذلك اضطر الفلاسفة المسلمون أن يبينوا حقيقة الله ويشرحوها شرحاً لا يدع مجالاً للإبهام والشك؛ وقد أثبتوا أن الله هو الموجود الأول والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنه منزه عن الشريك والنظير والمثيل والضد، هو الإله الواحد الحي القادر العليم الحكيم السميع البصير يقول الفارابي: «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص.. فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده... فهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده... وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه»[4]. وفي هذا المعنى يقول ابن سينا إن «الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. وهو معقول الذات قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته. تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم». أقول هذا حكم لقوم؛ ثم يقول: «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟» أقول إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[5]، وقد برهن الفيلسوفان على وحدة الله بطريقة مبتكرة وفي مهارة ولباقة خلابتين[6]، وإذا كان الله واحداً فأنا لا نستطيع أن نتصور له صفات خارج ذات، بل هو

---

(1) **Aristote, Des parties des animaux. 1, 5.**

(2) **Aristote, Metaphysique, 1076 a, 24; Tliade, II, 204.**

(3) **Aristote, Metaphysique, 1074 a, 31 - 38 = physique, 258 b, 10.**

(4) الفارابي، رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥ — ٦

(5) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص ١٤٦ — ١٤٧.

(6) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٧ وابن سينا، الاشارات، ص١٣٩ — ١٤١.

عالم حي سميع قادر بذاته. «فليس يحتاج في أن يتعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم، كل ذلك ذات واحدة وجوهر واحد»[1] فالفارابي وابن سينا يقولان، كالمعتزلة، بوحدة الذات ويلغيان الصفات الخارجة عنها، وفكرة الإله عندهما أساس المذهب جميعه، وكل المسائل الأخرى متفرعة عنها. وفي هذا ما يبين مسافة الخلف بينهما وبين أستاذهما أرسطو.

لم يفارق فلاسفة الإسلام أستاذهم في هذه النقطة فحسب، بل انفصلوا عنه في مسألة أخرى هي نتيجة لهذه، ألا وهي الصلة بين الله والعالم. وذلك أن أرسطو وقد قال بقدم المادة والحركة لم يدع لله مكاناً في هذا العالم. نعم إنه يسميه المحرك الأول ومعني هذا أنه علة فاعلية، ولكنه يعود فيقول إنه محرك ساكن؛ وكل ما هنالك أن العالم يتجه إليه في حركته[2]. فهو غرض وغاية فقط؛ وليس تأثيره في العالم بأكثر من تأثير التمثال الجميل في نفس المعجب به. وإله هذا شأنه يتنافى مع ما يصرح به القرآن من أن الله خالق كل شيء. فلا المادة ولا العالم يتصورهما وجود بدون الله. والتغيرات الكونية على اختلافها ترجع إلى الخالق المبدع جل شأنه. إزاء هذا التناقض الواضح لجأ الفارابي وابن سينا إلى حل وسط فقالا إن المادة مخلوقة وقديمة. خلقها الله بفيض من عنده أولاً وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد. وكلمة «فيض» هذه ليست من الكلمات التي تمر بنا دون أن نعيرها أية أهمية فإنها ذات مدلول خاص وأهمية تاريخية[3]. ويراد بها أن الله وهو عقل محض وتفكير مستمر قد صدر عنه العقل الأول كما يصدر الضوء عن الشمس، وعن العقل الأول صدر العقل الثاني وهكذا إلى العقل العاشر. وهذه العقول مرتبة ترتيباً تنازلياً فأسماها العقل الأول وأدناها العقل العاشر. وهي موزعة على الأفلاك المختلفة لتمدها بالحركة وتحقق فيها النظام. ويختص العقل العاشر أو العقل الفعال بالعالم الأرضي وعنه صدرت المادة التي هي مخلوقة وقديمة في آن واحد. يقول الفارابي: «وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول، وأن يعلم ذاته ويعلم الأول. وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو ذاته وله من الأول وجه من الوجود. ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين: أعني الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى. وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديا في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة؛ وهنالك يتم عدد الأفلاك؛ وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا

---

[1] الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٠

[2] Aristote, Metaphysique, 1074 a, 23.

[3] Madkour, La place d' alfarabi.

نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة، والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب الأركان (العناصر) الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر»[1]، ويقول ابن سينا كذلك إن «الأول يبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً. وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وتنتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي. فيجب أن تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير[2]» وعلى هذا فالفارابي وابن سينا يثبتان الخلق الذي جاء به القرآن وإن كانا يصورانه بصورة عقلية روحية، ويسلمان مع أرسطو بقدم العالم وإن اعترفا بمبدئه.

ابراهيم مدكور

المصدر: مجلة الرسالة. القاهرة. السنة الرابعة، العدد ١٤١، ١٦ مارس ١٩٣٦

[1] الفارابي، الثمرة المرضية، طبعة ليدن، ص ٥٨ و٥٩

[2] ابن سينا، الاشارات، ص ١٧٤ ــ ١٧٥

٢

لاحظنا فيما سبق أن الفارابي وابن سينا وقفا موقفاً وسطاً بين الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية فيما يتعلق بالصلة بين الله والعالم. أما مشكلة الروح وخلودها فقد فارقا فيها أرسطو تمام المفارقة، ذلك أن الذي ينكر هذا الخلود يهدم المسئولية من أساسها، ويقضي على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع، ونحن نعلم أن أرسطو ينقد نظريات الفيثاغوريين والأفلاطونيين الذين يقولون إن النفس صورة الجسم؛ ويقرر بجانب هذا أن الصورة لا تستطيع البقاء بدون المادة، وإذن فمنطق مذهبه يؤدي إلى النتيجة المحتمة، وهي أن فناء الجسم يستلزم فناء صورته وهي النفس، وعلى الجملة فأرسطو لا يتكلم عن مشكلة الخلود إلا عرضاً، وليته حين تعرض لها جاء بشيء مقبول، بل أفكاره فيها متناقضة متهافتة، على العكس من هذا نجد رأى الإسلام في هذه النقطة واضحاً وضوحاً لا يقل عن النقطتين السابقتين، فإن تعاليمه تقضي ببقاء الروح وخلودها وإلا لم يكن للثواب والعقاب معنى، وهذا هو الرأي الذي أخذ به الفارابى بعد تردد، وأنتصر له ابن سينا انتصاراً عظيماً ودافع عنه دفاعاً مجيداً، يقول: «إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات، فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته... وكل ما يكون من هذا القبيل، فغير جائز عليه التغيير والتبديل»[1] وفي كتاب **النجاة** بحث طويل عنوانه «فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن»[2]. وفي هذا الفصل يحاول ابن سينا من طريق عميق ومضن إثبات خلود النفس.

هنا تنتهي أيها السادة الشعبة الأولى من شعب التوفيق بين الفلسفة والدين. وقد رأيتم أنه كلما اصطدم رأى أرسطو بأصل ديني مال الفلاسفة المسلمون نحو تعاليم الدين أو فسروها تفسيراً ينطبق مع ما ذهب إليه فيلسوف الإغريق. ونحن لا ننكر أن الفارابي وابن سينا كونا نظرية كلامية جديدة متعلقة بالإله وصفاته. وهذه النظرية تقربهما من مبادئ الإسلام بقدر ما تبعدهما عن أستاذهما أرسطو. إلا أنها في الوقت نفسه متعارضة في لفظها وروحها مع كثير من النصوص الدينية. لذلك كانت مثار اعتراض وموضع أخذ ورد لدى مختلف الطوائف والفرق الإسلامية. ونستطيع أن نقول إن المدرسة الفلسفية العربية إذا كانت قد نجحت في أن تلفت الأنظار نحوها فذاك راجع إلى أبحاثها الدينية، غير أنها لقيت كذلك حتفها من هذا الطريق. وفكرة الخلق أو «الفيض» التي قال بها الفارابي وابن سينا لا تقنع رجل الدين في شيء كثير، وليس لها من الخلق إلا اسمه وصورته دون حقيقته ومعناه. وهذا بالدقة ما أخذه عليها الغزالي وحمل عليه حملة عنيفة سنعرض لها بعد قليل.

* * *

---

[1] ابن سينا، «الاشارات» ص ١٣٤

[2] ابن سينا، «النجاة» ص ٣٠٢ ــ ٣٠٩

والآن ننتقل إلى الشعبة الثانية حيث نفسر بعض الأمور الدينية تفسيراً علمياً. وأول هذه الأمور النبوة التي هي عماد الدين وأساسه. فإن قيمة الإسلام وكل دين سماوي موقوفة على التسليم بالوحي وقبوله عقلاً. وأن من ينكر الوحي أو يستبعد حصوله يطعن الدين في ركنه الأول وأساسه المتين. لهذا لجأ الفلاسفة المسلمون إلى إدعام النبوة على قواعد فلسفية وسيكلوجية. وأثبتوا أن الإلهامات الخفية التي يصل الأنبياء ليست إلا ضرباً سامياً من المعلومات الإنسانية. وسنعرض لهذه النظرية بوجه خاص بعد.

وأخيراً لم يبق أمامنا إلا السمعيات، وهي كما تعلمون تلك الحقائق الدينية التي أخذت عن الكتاب والسنة واعتمد فيها على السمع وحده كالرسل ومعجزاتهم والملائكة وصفاتهم واليوم الآخر وما فيه من سعادة وأهوال، وسنكتفي بذكر أمثلة من هذه السمعيات لنتبين كيف حملها الفارابي وابن سينا على محمل فلسفي. قد يكون من الفضول أن أنقل إليكم رأى المتكلمين وأهل السنة خاصة في الملائكة والعرش واللوح والقلم والحشر والنشر. فهم يذهبون إلى أن الملائكة كائنات نورانية لطيفة قابلة للتشكل بمختلف الأشكال، لا تأكل ولا تشرب ولا تعصى الله أبداً، ويفهم بعضهم العرش واللوح والقلم على حقيقتها الحسية، ويعتقدون أن الحشر والنشر لن يكونا للأرواح فقط، بل سترد إلينا أجسامنا ونعاد سيرتنا الأولى. أما الفارابي فيرى أن الملائكة ليست شيئاً آخر سوى تلك العقول التي تحرك الأفلاك المختلفة والتي حدثتكم عنها من قبل. واللوح والقلم لا يقبلان تفسيراً آخر غير هذا التفسير المعنوي الروحي. ها هو ذا الفارابي يعبر عن رأيه قائلاً: «لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بساط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فيبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات ثم يقبض إلى الملائكة التي في الأرض ثم يحصل المقدر في الوجود»[1]. والحشر والنشر والثواب والعقاب منصبه كذلك على الروح فهي التي تسعد وتنعم أو تشقى وتألم. فليس هناك صراط ولا ميزان حسيان، بل تلك أمثلة وتصويرات يراد بها التعبير عن الحقيقة الروحية، وقد سار ابن سينا على طريقة الفارابي ففسر العرش تفسيراً فلكياً عقلياً، وصور الجنة والنار بصور روحية تناسب نعيم النفس وشقاءها.

هذه هي محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التي قام بها الفارابي وابن سينا. وإذا ما تتبعنا تاريخ الفلسفة وجدنا أن الإغريق من قديم احتفظوا بمكان للدين في مذاهبهم الفلسفية. وقد عنيت مدرسة الإسكندرية بهذه المسألة عناية خاصة، وكثيراً ما أثبت أفلوطين أن الأفكار الدينية لا تتعارض مع الآراء الفلسفية. إلا أن المسلمين قد برهنوا في هذا المضمار على مقدرة وكفاءة لم يسبقوا إليهما. ولئن كان رجال الكنيسة قبلهم قد أدخلوا بعض المبادئ الرواقية والارسطية في تعاليمهم فانهم لم يوفقوا في أن يكونوا من ذلك مزيجاً صالحاً متناسق الأجزاء.

---

[1] الفارابي «الثمرة الرضية» ص ٧٧

بيد أن محاولة التوفيق التي قام بها الفارابي وابن سينا وإن تكن محكمة وممتازة على سابقاتها لم ترق لدى الغزالي كما قلت لكم من قبل. وقد ألف كتابه **تهافت الفلاسفة** ليناقش فيه آراء الفلاسفة وينقضها جميعاً، ويحتوي هذا الكتاب على عشرين مسألة، ثمان منها تتعلق بالبارىء وصفاته، وأكبر مأخذ يأخذه الغزالي في هذا الجزء على فلاسفة الإسلام هو أنهم ألغوا الصفات وأنكروا علم الله بالجزئيات، وقد تهكم عليهم تهكماً شنيعاً في هذا الصدد قائلاً: «وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم، وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الأطناب والإيضاح»[1]، وفي ثماني مسائل أخرى يرد فكرة الخلق التي ذهب إليها الفلاسفة مبيناً أنها ترمي إلى خلق صوري لا يكاد يبدو له أثر في الوجود. ثم ينتقل بعد هذا إلى خلود الروح فيبين في مسألتين أخريين أن الفلاسفة لم يستطيعوا البرهنة على هذه النقطة في وضوح. ولا يقبل الغزالي كذلك التفسير السيكولوجي للنبوة ويرفض رأي الفلاسفة فيه. وأخيراً يهاجم حجة الإسلام الفلاسفة هجوماً عنيفاً فيما يتعلق بالحشر والنشر ويأخذ عليهم أنهم ينكرون أصلاً ثابتاً من أصول الدين. وفي نهاية هذه القضية الطويلة يعلن حكمه ويعد الفلاسفة السابقين مبتدعين في سبع عشرة نقطة وكفاراً لثلاث هي قولهم بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات وادعاؤهم قدم العالم وأبديته وإنكارهم لحشر الأجساد.

لسنا بصدد أن نستأنف في هذه الجلسة حكم الغزالي السابق، لاسيما وقد صادف عين الحقيقة في مواطن كثيرة. إلا أنا نلاحظ أن صاحبه متحد أحياناً ومبالغ في نقده. ولا أدل على هذا من أنه اعتنق بعض الآراء التي نقدها والتي قال بها الفلاسفة فهو يفسر مثلاً علم الله تفسيراً يشبه كل الشبه تفسير الفلاسفة ويعتقد بخلود الروح ويعده مبدأ ثابتاً من مبادئ الإسلام. وموقف الغزالي هنا ضعيف في الحقيقة للغاية، فإن صوفياً ومتكلماً يرد على أشخاص يثبتون خلود الروح يناقض نفسه تمام المناقضة. وفكرة النبوة الفلسفية التي يرفضها الغزالي في تهافته يقول بها في كتابه **المنقذ من الضلال**[2].

أمام هذا التناقض لم يتردد ابن رشد في أن يرفض ما قاله الغزالي وأن يثبت «تهافت التهافت». وقد بذل عناية كبيرة في الدفاع عن أرسطو وإخوانه الفلاسفة المسلمين. ذلك لأنه كان يرى مثلهم ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة وترك كل واحد منهما آمناً بجانب الآخر. ويعلن أن شبه الخلاف بين هذين الطرفين راجعة إلى الخرافات التي ألحقت بالدين، أو إلى الادعاءات الفلسفية التي يدعيها من يزعمون أنهم حكماء وليس لهم من الحكمة نصيب. وهذه الأباطيل جنت على الدين والفلسفة وباعدت بينهما؛ «فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما

---

[1] الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص ٤٤.

[2] الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٣٣.

المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1]. غير أن ابن رشد سلك إلى التوفيق بين الفلسفة والدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سلكها الفارابي وابن سينا. فإنه كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يعزل كل واحد منهما عن الآخر، فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية. لأن لغة رجال الدين يجب أن تختلف عن لغة الفلاسفة مادام الدين للشعب والفلسفة للخاصة. وكم عاب فيلسوف الأندلس على صاحب تهافت الفلاسفة تقديمه للجمهور بعض المشاكل العويصة التي لا يستطيع فهمها ولا استساغتها[2].

بيد أن هجوم الغزالي كان فيما يظهر عنيفاً، وصدمة الفلسفة على يديه كانت قوية. لهذا لم يفلح فيها علاج ابن رشد ولم يرفع من شأنها انتصار فيلسوف قرطبة لها، وبقيت مهملة منظوراً إليها نظرة ازدراء واحتقار أو توجس وخيفة طوال السبعة قرون الأخيرة. وكأن حملة الغزالي صادفت هوى في تلك العقول الضعيفة التي لا تقوى على البحث والنظر، فرأت أن أيسر سبيل لديها أن تهجر الفلسفة وشؤونها وتحاربها بكل الوسائل ولست في حاجة لأن أذكركم بتلك السنة التي سار عليها مؤلفو هذه القرون المظلمة من التساؤل عن حكم الدين في كل فن من الفنون، هل دراسته واجبة أو مسنونة أو مستحبة أو مكروهة أو محرمة. وكثير منكم يذكر هذه، الأبيات المشهورة التي صدرت بها حواشي الكتب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر:

إن مبادئ كل فن عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضلة ونسبة الواضع	والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى	ومن درى الجميع حاز الشرفا

فباسم الشرع حرمت علوم وأبيحت أخرى، وتحت تأثير هذه الرقابة أهملت أجزاء الفلسفة المختلفة، ولم يدرس منها إلا المنطق الذي كان نفسه موضع تحريم أو تحليل واستحباب أو إباحة. وقد عقد الأخضري أحد مناطقة القرن العاشر الهجري في سلمه فصلاً عنوانه. «في جواز الاشتغال به» وتحت هذا العنوان يبين حكم الشرع في دراسة المنطق وآراء الباحثين في هذا الصدد، ويوضح ذلك في أبيات طريفة يلذ إليّ أن أسردها عليكم:

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	يهتدي به إلى الصواب[3]

والباحثون الأول ما كانوا يقفون عند نقطة كهذه، ولا يرون غضاضة عليهم في أن يدرسوا أية مادة كيفما كان نوعها. والغزالي بوجه خاص زج بنفسه في المدارس والفرق الإسلامية المختلفة. فدرس العلوم

(1) ابن رشد «فصل المقال» ص ٢٥ ـــ ٢٦.

(2) المصدر نفسه، ص ١٧ ـــ ١٨.

(3) الأخضري «السلم» وعليه حاشية الباجوري ص ٢٢ ـــ ٢٦

الكلامية على اتساعها، واتصل بالباطنية وتعرف أسرارها، ولم يخش بأساً من قراءة الكتب الفلسفية واعتناق الطرق الصوفية. ومعرفته بدقائق الفلسفة وجزئياتها لا تقل عن الفلاسفة المختصين أمثال ابن سينا وابن رشد. وما كان يضير أحداً في ذاك الزمان أن يقرأ شيئاً ويتفهمه، فإن ارتضاه قبله وإلا نبذه، ولم يخطر ببالهم أن مادة ما تستطيع أن تهدم الدين أو تنتقص أصوله. فلما قصر الجهد وعجز الناس عن الدراسة والبحث لجأوا إلى حماية أنفسهم بوسائل سلبية واستتروا وراء حجاب واه من حرمة الدين أو كراهيته فجنوا على أنفسهم ودينهم في آن واحد. وهكذا شأن كل عقيدة لا يرجع تدهورها غالباً إلى نقص في طبيعتها، بل إلى ضعف معتنقيها وفساد عقولهم وعجزهم عن مسايرة الزمن.

يجدر بنا، أيها السادة، وقد أتممنا هذه النظرة التاريخية العجلى أن نستخلص منها درساً ينفع للحاضر. فإن الماضي لا يدرس للماضي فقط، بل لما يمليه من نصائح وعبر مفيدة في الحاضر والمستقبل، ونصيحة الليلة أن نفسح المجال للدراسة والبحث أياً كان نوعهما دون أن نخشى على الدين بأساً. لندع العلم يقرر قضاياه ويوضح نظرياته، فهو إن لم ينصر الدين فلن يخذله، وإن لم يؤيده فلن يقوى على هدمه. والعلماء الذين يبدو عليهم أنهم تجردوا عن تقاليد الأديان هم أكثر الناس اصطداماً بالمشاكل الدينية. ولئن كان القرن الثامن عشر قد دفع بعض المفكرين، تحت تأثير النهضات العلمية، إلى التشبث بأهداب المذهب العقلي واطراح كثير من الحقائق الروحية والعقلية، لقد جاء القرن التاسع عشر وأوائل القرن الحاضر مؤيدة للدين وواضعة إياه على أساس القوانين العلمية والنظم الاجتماعية. فأنصار مذهب البرجماتزم وعلى رأسهم جيمس ينادون بأن الحقيقة الدينية هي عماد الحقيقة العلمية، ذلك لأن الأولى نتيجة التجربة النفسية والوحي المباشر. وأصحاب المدرسة الاجتماعية الحديثة قد أثبتوا في جلاء أن جل النظم الاجتماعية، إن لم يكن كلها، نشأ في حجر الدين وتحت كنفه. فالعلم والدين متضافران إذن، أو على الأقل لا يستطيع واحد منهما أن يعدو على مكان الآخر. ومن الغريب أنه ما تجاهل باحث المبدأ الديني ألا واضطر للتسليم به أخيراً؛ ولا حارب رجال الدين علماً إلا وانتهوا إلى دراسته بعد قليل. فأرسطو الذي لم يفكر مبدئياً إلا في الطبيعة وعللها والأفلاك ومحركاتها سيق في آخر الأمر إلى إثبات محرك أكبر تتجه نحوه كل القوى وتشتاق إليه. و«كانت» الذي أنكر فكرة الإله في الدائرة الميتافيزيقية عاد فأثبتها في أبحاثه الخلقية، وفي أوائل القرن الثالث عشر الميلادي حاربت الكنيسة الفلسفة الأرسطية وأحرقت كتبها، وحكمت بأقسى العقوبات على قرائها. ولكنها لم تلبث أن عادت فاعتنقت هذه الفلسفة وأضحى أرسطو أستاذ اللاهوت المسيحي الوحيد. وفي القرن السابع عشر حوكم جاليليو من جراء قوله بحركة الأرض، واليوم لا ترى الكنيسة ضيراً في اعتناق هذه النظرية. فإذا كان لنا أن نستفيد من هذه التجارب فواجبنا أن نترفع عن الخصومات الباطلة والنزاع الفاسد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نؤسس نهضتنا على أسس متينة فعلينا أن نفسح المجال للدراسة والبحث أن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها؛ والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنى وجدها.

ابراهيم مدكور

المصدر: الرسالة. القاهرة. السنة الرابعة. العدد ١٤٢ مارس ١٩٣٦.

- ٥ -

الغزالي

نبيه أمين فارس

انحطت قوة المسلمين في الشرق، في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، إلى الحضيض. وأصبحت الدولة الإسلامية التي كانت موحدة الأجزاء تدين بالطاعة لحاكم إسلامي واحد مجموعة دول متفرقة، لا يوجد بين أسرها الحاكمة من تستطيع أن تحكم إمبراطورية واسعة، إذا استثنينا فاطميي مصر المنشقين عن الخلافة العباسية. ولقد أضاع خلفاء بغداد، منذ زمن بعيد، الأندلس وشمال أفريقية بما فيه مصر، ووقع العراق وشمال سوريا في قبضة رؤساء العرب وشيوخهم المتخاصمين، وتقسمت دول البويهيين المتعددة بلاد فارس، كما تنازعها أمراء صغار متعددون، زادت خصوماتهم المستمرة، وحروبهم المتوالية، في ضعف البلاد العام، وقوت الفوضى السائدة فيها. أما خلفاء بغداد الوهميون فلم يبق لهم البويهين، ذوو الميول الشيعية، إلا القليل من الهيبة والوقار في قلوب الناس. وقد زاد تفشي الشقاق في تفرقة الولايات المختلفة التابعة لهذه الإمبراطورية المحتضرة المشرفة على الفناء. كانت الحال تتطلب علاجاً أساسياً. وقد جاء هذا العلاج على أيدي الأتراك السلجوقيين.

اعتنق هؤلاء البدو الخشنون الغلاظ، الذين لم تفسدهم مترف الحياة في المدن، ولم تدخل الحضارة عدم الاهتمام بالدين إلى نفوسهم، الدين الإسلامي بكل ما في نفوسهم الساذجة من حماسة وحمية. لقد انقض هؤلاء السلاجقة على فارس، والعراق وآسيا الصغرى، وسوريا، فخربوا البلاد، وقوضوا ما فيها من حكومات. وقد وحدوا، نتيجة لغزوهم هذا، البلاد الإسلامية في آسيا، الممتدة من تخوم أفغانستان إلى سواحل البحر الأبيض، تحت راية حاكم واحد. وارجعوا البيزنطيين، الذين أخذوا يهاجمون البلاد الإسلامية، على أعقابهم. وأنشأوا جيلاً من المحاربين المسلمين الأشداء الذين يعود إليهم الفضل، أكثر مما يعود لأي آخر، فيما نزل بالصليبيين من هزائم أساسية. وبكلمة مختصرة، أن السلاجقة أنقذوا الدولة الإسلامية المحتضرة فجددوا قوتها، وابتعثوا حياتها، وأعادوها نشطة إلى الوجود.

ولكن هؤلاء الحكام لم يقدموا للإسلام إصلاحاً دينياً، ولا نهضة ثقافية. وما كان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك. إلا أنه لم يغب عن انتباههم ضرورة العمل بهذه النهضة الثقافية والإصلاح الديني. وفي الحق أن ضرورة العلم على إيجاد أساس فكري تقوم عليه الدولة الإسلامية كانت موضع اهتمام طغرل بك، وألب أرسلان، وملك شاه. وعهدوا بهذه المهمة إلى وزيرهم الشهير نظام الملك. وبناء على هذا انشأ نظام الملك، في عام ٤٥٧/١٠٦٥، المدرسة النظامية في بغداد، وحبس عليها الأوقاف. وهي أول مدرسة حقيقية في

الإسلام توفر للطلاب أسباب معيشتهم. وقد أصبحت نموذجاً لما شيد من معاهد للدراسات العليا فيما بعد. أنشئت مدارس أخرى تحمل الاسم نفسه، في كل مدينة من مدن الدولة السلجوقية تقريباً، كالمدرسة التي أنشئت في نيسابور مثلاً، وكان يرأسها أمام الحرمين (الجويني) المتوفى في عام ١٠٨٥/٤٧٨. ولقد ابتغى النظام أيضاً من مدارسه هذه غاية أخرى غير المثل العليا لأسس الدولة، إذ شاء أن يسد بواسطتها حاجة الدولة إلى سلك من الموظفين المدربين، كما شاء أن يقيم معهداً علمياً منافساً للأزهر ومعززاً لمذهب أهل السنة.

على أن الثقافة التي كانت تقدمها هذه المدارس للطلاب، وأن كانت تسد حاجات الدولة المتزايدة، كانت مقصرة تقصيراً تاماً في سد حاجات الإسلام العميقة الملحة، وعلى الأخص فيما يتعلق بتزويد جماعة المؤمنين بعقيدة شاملة في الحياة، توحدهم روحياً وفكرياً. وقد اقتصرت هذه المدارس على تلقين الطلاب معارف تفيدهم في مقاصدهم الدنيوية، وتعينهم على الحصول على وظائف في الدولة؛ وعلى الارتقاء في المناصب، واكتساب الشهرة والجاه؛ والتمتع بالثروة؛ والطمأنينة، والراحة.

كان الغزالي طفلاً في السابعة من عمره عندما أنشئت أولى هذه المدارس. وبناء على هذا يجب علينا أن نفترض بأنه كان نتاج النظام التعليمي الذي نشرته دور العلم هذه في أرجاء العالم السلجوقي. وقد درس هو نفسه في المدرسة النظامية بنيسابور، وتلقى العلم عن إمام الحرمين، أعظم علماء عصره، وأشهرهم في الدفاع عن الإسلام. وكانت نفسه تتقد حماسة وطموحاً لنيل الأمجاد الدنيوية، مثل أستاذه الإمام، الذي كان يختصه بحبه وعنايته؛ ويفضله على غيره من تلاميذه، حتى أوشكت معارفه أن تكسف معارف أستاذه. وأخذ الإمام يحسده ويغار منه، واعترى علاقتهما شيء من البرود، وإن بقيت سليمة على الدوام. أما أن الغزالي كان نتاج نظام التعليم هذه نفسه، وأنه كان يسلك سبيل من عاصره من الطلاب في اتخاذ العلم وسيلة للحصول على المنافع الدنيوية، فواضح كذلك من إقرار الغزالي نفسه، في أواخر حياته، حيث يقول عن نفسه وعن أخيه: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله».

على أنه قدر، لحسن الحظ، للتعاليم الصوفية التي تأثر بها الغزالي في بداية نشأته أن تؤكد وجودها، وأن تنقذه في النهاية من هذا التكالب على المنافع الدنيوية الذي كان مسيطراً على علماء عصره. ويمكننا إرجاع هذا التأثير الصوفي إلى ذلك المتصوف الذي اعتنى بالغزالي وبأخيه بعد وفاة إمام الحرمين، وعينه، وبعد ست سنوات، مدرساً في المدرسة النظامية ببغداد (١٠٩١/٤٨٤). ولا يعرف إلا القليل عن أعمال الغزالي خلال مدة ست السنوات هذه. والظاهر أنه قضى معظم هذه المدة في مناقشة العلماء والفقهاء، وفي توطيد دعائم شهرته كأعظم فقهاء عصره، وأوسعهم ثقافة.

وبعد أن قضى أربع سنوات مدرساً في النظامية دانت له بغداد السلجوقيين العظام بالطاعة. فأقبل عليه العلماء ينهلون من علمه، وأخذ الأعيان والكبراء يتوددون إليه ويسعون إلى صحبته. وامتدت شهرته حتى آفاق العالم الإسلامي، وحتى نال لقب إمام خراسان والعراق. وفوق كل ذلك فقد ازداد عدد أعدائه، وهذا دليل على العظمة في أكثر الأحيان. وكان الغزالي يشعر بقيمة مواهبه، فقد أوتي ذاكرة عظيمة، وذهناً يتقد ذكاء، وموهبة فائقة للتعبير الجميل، ومقدرة مدهشة على العمل. وقد جعلته مواهبه هذه الممتازة مغروراً، وولدت فيه شعوراً مفرطاً بالعظمة والتفوق، فكان يستخف بمعاصريه، ولا يضمر إلا

الاحتقار لغيره من العلماء. وكان إلى ذلك ميسور الحال، مكفي الرزق، غير محتاج إلى العمل في سبيل العيش. ومع كل ذلك كان يبدو، حتى لمعاصريه، قلقاً مضطرباً. وعلى حين فجأة اطرح أمجاده جميعاً (٤٨٨/١٠٩٥). فقد عانى تحولاً فجائياً في أفكاره ومثله العليا يشبه في عمقه وشموله التحول الذي عاناه شاؤول الطروسي وهو في طريقه إلى دمشق. ويعبر الغزالي نفسه عن هذا التحول بهذه الجملة التي رواها صديقه ومترجم حياته عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي: «فتح عليه باب من الخوف بحيث شغله عن كل شيء. وحمله على الأعراض عما سواه». وقد كان هذا التغير الذي طرأ عليه تاماً، شاملاً، بحيث شك في صحته كثير من الناس، بينهم عدد من أصدقائه. وحتى عبد الغافر نفسه كانت تساوره بعد الشكوك، وقد ظل مدة من الزمن يظن بأن الغزالي «متلفع بجلباب التكلف». على أن معاصريه الآخرين كانوا أكثر يقيناً وأقل عطفاً. وقام عبد الغافر بتحقيق شخصي في هذه القضية أقنعة: «بأن أمر الغزالي على خلاف المظنون، وأن الرجل أفاق بعد الجنون». «ولقد زرته مراراً وما كنت أحدس في نفسي ما عهدته في سالف الزمان عليه من الذعارة وايحاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء اعتزازاً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو في المنزلة، إنه صار على الضد وتصفى عن تلك الكدورات؛ وسلك طريق الزهد والتأله، وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة وأخذ بالاشتغال بأسباب التقوى وزاد الآخرة. وأخذ في مجاهدة النفس وتغيير الأخلاق وتحسين الشمائل وتهذيب المعاش والتزيي بزي الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ودعائهم إلى ما يعنيهم من أمر الآخرة وتبغيض الدنيا والاستعداد للرحيل إلى الدار الباقية».

ليس من السهل أن نعين سبب هذا الانقلاب الفجائي. وقد حاول بعض الباحثين أن يربطوا هذه الحادثة بوفاة السلطان السلجوقي العظيم ناصر الدين محمود في عام ٤٨٧/١٠٩٤؛ الذي كان محباً للغزالي، شديد الحدب عليه، وارتقاء ركن الدين أبي المظفر بر كيارق الذي كان لا يحبه، فيما يظن، إلى العرش. وكان الأخوان متخاصمين؛ وقد استمرا يتحاربان طوال بضع سنين. ولكن هذا الافتراض الشائق سرعان ما يتهافت إذا علمنا بأن هذه الأزمة النفسية التي عاناها الغزالي حدثت قبل شهر رجب من عام ٤٨٦/١٠٩٣. وحتى عندما نرد هذه الأزمة التي مرت فيها حياة الغزالي إلى الفترة المنتهية من شهر رجب من عام ٤٤٨/١٠٩٥ لا يمكننا أن نربط فراره، أن صح أنه فر حقاً، باعتلاء بر كيارق إلى دست الحكم في سنة ٤٨٧/١٠٩٤. وزيادة على ما تقدم فإن حقيقة كونه قد أناب عنه أخاه أحمد ليخلفه في إلقاء دروسه في النظامية دليل على أن السلطان كان راضياً عنه.

وبناء على ما تقدم أرى من الأفضل أن نفحص ما قاله هو نفسه عن هذه الفترة من حياته. يقول الغزالي مجيباً عن سؤال وجه إليه عن سبب اطراحه لطرق الفقهاء وأهل التعليم (القاصدين لدرك الحق على تعليم الإمام)، منذ راهقت البلوغ (قبل العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين)... أتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن اطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا واجتهد فيالإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ولا متعبداً إلا

وأترصد ما يرجع حاصل عبادته، ولا زنديقاً إلا واتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

«وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور رأيي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا. إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود؛ وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث (المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال): «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق عن الباطل اختلافات. فقلت في نفسي: أولاً، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم،... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني. ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طوال التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً.

«فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات... فقالت المحسوسات: لم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذ تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

فتوقفت النفس عن جواب ذلك قليلاً... فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولا يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال.

«حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبلوة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف».

هذا هو لباب القصة كما يرويها الغزالي نفسه. ولا حاجة بنا بعد هذا إلى أن نبحث عن أسباب خارجية، سواء كانت سياسية أم غير سياسية، لتفسير هذا الانقلاب العظيم الذي طرأ على حياته. على أن الدافع إلى اصطناع مثل هذه النظريات لم يقتصر على الباحثين المحدثين فقطن بل لقد أغوى أجيالاً من العلماء والباحثين الأقدمين. وقد حفظ لنا السيد المرتضى، في شرحه الضخم لإحياء علوم الدين؛

التفسير التالي لهذا الانقلاب العجيب الذي عاناه الغزالي: «كان يوماً يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد وأنشده:

أخذت باعضادهم إذا ونوا ... وخلفك الجهد إذ أسرعوا

وأصبحت تهدي ولا تهتدي ... وتسمع وعظاً ولا تسمع

فيا حجر الشحذ حتى متى ... تسن الحديد ولا تقطع

فكان ذلك سبباً لتركه علائق الدنيا».

إن أهمية هذه القصة تقوم على كونها تعكس لنا غطرسة الغزالي العقلية والأخلاقية قبل أن يطرأ عليه هذا التحول الروحي، ولكنها لا تجيب عن السؤال الذي حير الباحثين المحدثين منهم والأقدمين. ولكن هذا السؤال، قد أجاب عنه الغزالي نفسه، كما ظهر لنا مما تقدم. بحث الغزالي عن مبدأ روحي شامل في الحياة يوحد اتجاهات المسلمين الروحية والفكرية في المذهب العقلي بعد أن عجزت المذاهب القائمة على تقليد العقائد الموروثة عن إرضائه. ولكن المذهب العقلي لم يحل مشكلته فتاه، مدة شهرين، في بيداء الشكوك، ولكنه بلغ أخيراً، بما يشبه المعجزة، منبع الصوفية العذب المياه. بعد أن أطفأ عطشه النفسي بهذا الماء الزلال، انتعشت روحه المعذبة لقد تهتكت دونه الأستار، وجاس خلال الحجب، وبلغ ذلك المقام الذي رأى منه الحقيقة عياناً.

وعندئذ غادر بغداد وطاف، درويشاً متزهداً، في سوريا، وفي فلسطين، ومصر متنقلاً بين دمشق والقدس والقاهرة والإسكندرية، وأدى فريضة الحج، ثم عاد إلى دمشق فاستقر فيها، يعلم ويعظ، ويؤلف. وقد كتب الغزالي، في هذه الفترة التي تبلغ حوالي العشر سنوات، معظم مؤلفاته، بما فيها مصنفه الرئيسي: إحياء علوم الدين. وفي أواخر سنة ٤٩٩/١١٠٦ أقنع بالعودة إلى نيسابور، والتدريس في مدرستها النظامية. ولكن روحه التي ذاقت حلاوة الحرية والانطلاق لم تمكنه من البقاء هناك طويلاً. فلم يعد يشعر بالراحة في وسط هذه البيئة، ولم تعد روحه التي صفتها العزلة والتأمل، بقادرة على احتمال جوها الدنيوي الغليظ المضايق. وأغلب الظن أنه لولا إلحاح أسرته عليه لما عاد إلى نيسابور أبداً. على أنه اعتزل عمله، وعاد إلى مسقط رأسه طوس، ولما يمض عليه في نيسابور إلا أقل من عامين. وهنالك عاش حياة عزلة وتأمل، حتى توفي في عام ٥٠٥/١١١١.

وضع الغزالي لنفسه، في حياته هذه الجديدة، بعض قواعد السلوك، وسجل هذه القواعد في رسالة صغيرة تدعى «القواعد العشر» وهي تقدم لنا أحس خلاصة لتفكيره الأخلاقي.

قد يمكن أن تعبد طريق جهنم بالنوايا الحسنة الصادقة، ولكن طريق الجنة لا يمكن أن تعبد بدونها. وعلى هذا يؤكد الغزالي على أهمية النية، ويعتبرها أول قاعدة من قواعد السلوك. وهو، على جاري العادة، يستشهد بالقرآن والحديث، تقوية لحجته، ودعماً لموقفه. «وإنما لكل امرء ما نوى». ويجب أن تكون النية صادقة مستمرة، ثابتة، غير متغيرة. وتكون النية صادقة إذا أنهت العمل الذي عزمت على القيام به، وتركت ما سوى ذلك للرب، وتكون مستمرة إذا ظلت صادقة، مثابرة على ما عزمت عليه، ولم تلوها عن غايتها أعراض هذه الدنيا الفانية.

أما القاعدة الثانية فهي وحدة الغرض أو الغاية، وقد عبر عنها الغزالي بعبادة الله وحده، وعلامة هذا التوحيد أن لا يرضى المرء بغير الحق بديلاً، وأن يرى كل ما سواه باطلاً «تعس عبد الدينار». وبناء على هذا يجب على من يريد أن يعبد الله أن يجتنب أعراض هذا العالم، ويترك الله جميع آماله وأمانيه. والغزالي يقدر ما في القاعدة من صعوبة في هذا العالم الذي يتعرض فيه المرء للحاجة، وحيث تتحكم في مقاييسه القيم الباطلة. ولما كان قد عان هو نفسه الشك في صلاح الله، وفي غاية الحياة ومعناها، وفي أسس اليقين؛ فهو يحذر الناس من الشك، الذي هو أخبث ما يبتلون به من المصائب. لقد أدى به الشك إلى شفا هاوية الجنون. وعلى هذا يقول للمؤمن على لسان النبي: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». ويجب على المرء، زيادة على ما تقدم، أن يكون بالصورة في الدنيا، وبالمعنى في الآخرة، (أي أن تكون روحه متعلقة بالآخرة، وأن كان جسمه يحيا في الدنيا). «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، وعد نفسك من أصحاب القبور». أما العلامة الظاهرة لهذه الحالة فهي القناعة. وعلامة قناعة المرء أن يكتفي بما يذهب عنه غائلة الحر والبرد، ويرد عنه عادية الجوع: «حسب ابن آدم لقيمات يقيم بها صلبه» وعلى هذا يجب على من يملك رغيف شعير أن لا يطمع برغيف حنطة، ومن كان فقيراً معدماً أن لا يميل إلى ما عند الأغنياء من الذهب والفضة. أن علامة الغريب هي الحمل الخفيف، أثناء مقامه في ديار الغربة، وامتناعه عن أن يثقل نفسه بأعراض الدنيا. وعلامة عابر السبيل إسراع الإجابة، والرضى بما سيق إليه. وأما علامة الميت، أي من مات قلبه عن هذا العالم، فهي إيثاره شؤون الآخرة، ومهمات الدين، على شؤون حياته الفانية.

والقاعدة الثالثة هي أن يكون المرء موافقاً للحقيقة دائماً، وأن يخالف نفسه ويعارضها، وذلك بأن يهجر الراحة والملذات، ويترك الهوى، ويصبر على المشقات. ومتى اعتاد المريد مجاهدة النفس هذه، خرج عن الحجاب، ودخل في الانكشاف، حيث تسفر له الحقيقة عن وجهها، فيراها عياناً. وهنالك يعود نومه سهراً، وصحبته عزلة، وشبعه جوعاً، وعزته ذلة، وتكلمه صمتاً، وكثرته قلة.

إن وجود هذا العدد الكبير من الفرق الدينية المختلفة، والمذاهب الفلسفية المتضارب، في العالم الإسلامي، اربك فكر الغزالي وروّع فؤاده. فهو يرى: «أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب، على كثرة الفرق وتباين الطرق أن هو إلا «بحر عميق غرق فيه الاكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون». والأنكى من هذا كله: «كل فريق يزعم انه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون». وبناء على هذا يحث الغزالي المسلمين على التمسك بالسنة، ويطلب منهم أن يكونوا في أعمالهم متبعين لا مبتدعين، حتى ينجوا من السير في طريق الهوى والضلال، ولا يغتروا بآرائهم، ولا يزهوا بها على العالمين زهواً. فإنه لا ينجح من يتبع الشريعة التي تسنها له نفسه، ولا يفلح من اتخذ نفسه له ولياً. وهذا ما يكون القاعدة الرابعة. قد يصعب علينا أن نفهم كيف أن مفكراً حراً كالغزالي، يبشر بمبدأ يدعو إلى إتباع التقاليد الموروثة، وتقليد العقائد المنقولة، دون روية أو تفكير، هذا المبدأ الذي رفضه الغزالي نفسه في حياته العملية. ولكن يجب أن نذكر أن اهتمام الغزالي كان موجهاً، بالدرجة الأولى، نحو عامة الناس، الذين لا يحترم آراءهم، وإدراكهم وتمييزهم ولا يثق بها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية كان الغزالي يرى أن التقليد، على الرغم مما فيه من نواقص وعيوب، خير من ضلال الفوضى، وأخيراً فليس

من غير الطبيعي أن يجد إنسان يمتاز بروح عظيمة متشوقة للحق، في تقليد نصوص السنة واتباع أحكامها إتباعاً حرفياً، مأمناً من الحيرة والاضطراب الفكري سواء أكان هذا الإنسان ذو الروح المتفوقة الغزالي أو (الكاردينال) نيومان، أو حتى هايوود برون.

وفي القاعدة الخامسة يبسط الغزالي شرور الماطلة والتسويف، ويحذر الناس منها، ويدعوهم إلى أن يتحلوا بالعزم المصمم، والهمة العلية.

وفي القاعدة السادسة يذكر الناس بأن يعترفوا بعجزهم عن القيام بأي فعل إلا بقدرة الله ومعونته، ولكن يحذرهم أن لا يتخذوا هذا ذريعة للكسل في أداء الطاعات، وحجة للتراخي بالقيام بالأعمال الصالحة، وسبباً لترك الاجتهاد.

وفي القاعدة السابعة يدعو إلى مذهب في الخلاص الروحي يقوم على الإيمان. وهو يسمي هذا بقاعدة الخوف والرجاء. فعلى المرء أن لا يطمئن إلى عظم ما يقوم به من العمل الصالح، ولا إلى جلالة إحسان الله إلا عندما يشاهده عياناً، وعليه أن يتوكل على الله، ويأمل في إحسانه، ويحسن ظنه به. إن هذه الفكرة تبدو كأنها صدى خافت صادر عن مذهب بولس الرسول، وهي تذكرنا بهذه الكلمات: «لأنكم بالنعمة مخلصون بالإيمان وذلك ليس منكم. هو عطية الله. ليس من أعمال كيلا يفتخر أحد». (افسس٢: ٨). وليس من المستبعد أن يكون الغزالي، الذي يدعي بأنه قد فحص كل المذاهب الدينية، والنظم الفلسفية، قد اطلع على كتابات بولس. على أن تأثر الغزالي ببولس، مهما كان نوع هذا التأثر، ودرجته، قد كان ولا شك تأثراً غير واع. أو هل يمكن أن تكون هذه الفكرة شيئاً ملازماً لطبيعة تجربتيهما الدينيتين المتماثلتين؟

وفي القاعدة الثامنة يوصي المؤمنين بالعبادة والصلاة. ويؤكد لهم بأن من ينقطع عن الصلاة والأوراد، يحرم نفسه من موارد الله، التي هي منبع كل القوى الروحية. وتقود القاعدة الثامنة إلى التاسعة التي تقوم على المداومة على المراقبة. وهذه أولى الأحوال عند المتصوفة. فمن داوم على مراقبة قلبه لله، ونفى عن قلبه غير الله، وجد الله وقدرته. ثم يزيد تأمله ومراقبته حتى يصل على عين اليقين، وهنالك يفنى في ذات الله، وذلك هو الإيمان الحقيقي (حقيقة اليقين) فيقول عند ذلك: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله سبحانه وتعالى، هو القيوم على كل شيء بقيوميته، وذلك الشيء هو القائم بأمره وبقدرته على حسب المشاهدة والمحاضرة». والعلامة الظاهرة لهذه القاعدة أن يكون المرء متأدباً مع الخلق، متنقياً لأصحابه، معاشراً لهم أحسن المعاشرة. قال النبي: «ادبني ربي فأحسن تأديبي».

وتختص القاعدة العاشرة بالعلم الذي يستطيع الإنسان بوساطته أن يرى الله. وعلى المرء أن يشتغل بهذا العلم بجد واجتهاد، ظاهراً وباطناً. وعلامة هذا العلم الظاهرة هي المداومة على الأعمال الصالحة، والمواظبة على طاعة الله، لأن من ظن أنه استغنى عن الطاعة، فقد أفلس من الدار الآخرة. فالله سبحانه، لا رب سواه، يقول: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»

على أن مؤلف الغزالي الرئيسي، الذي وطد مركزه في الإسلام، وقامت عليه شهرته كأعظم شخصية دينية بعد النبي محمد، هو إحياء علوم الدين.

والكتاب مقسم إلى أربعة أقسام. ولم يأت هذا التقسيم عفواً، ولا كان محض مصادفة واتفاق. إذ لما كان الغزالي يرغب في أن تحظى أفكاره بأعظم انتشار ممكن بين الناس، فقد احتذى في تأليف الأحياء، من حيث الشكل فقط، حذو الكتب الشعبية الرائجة في عصره، وكانت هذه الكتب تبحث في الشريعة، وكانت تقسم غالباً إلى أربعة أقسام، يتناول كل قسم منها جزءاً من الأجزاء التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وهي: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع. ولم يكن الغزالي أول كاتب إسلامي يبتكر هذه الطريقة. فهو نفسه يشير إلى تقويم الأبدان لابن جزلة (المتوفى عام ١١٠٠/٤٩٣) وهو، مثل تقويم الصحة لابن بطلان (المتوفى عام ١٠٦٣/٤٥٥) المتقدم عليه في الزمن، كتاب طبي ألف على غرار التقاويم الفلكية التي كانت رائجة في ذلك الحين رواجاً عظيماً، بقصد الوصول إلى سعة الانتشار، ونيل الحظوة عند عامة القراء. وقد دعا الغزالي كل جزء من أجزاء كتابه الأربعة ربعاً فالربع الأول يتناول العبادات، والربع الثاني العاملات، ويبحث الربع الثالث في المهلكات، والرابع في المنجيات. يبحث الربعان الأولان في الأشكال الظاهرية من العبادة، أما الربعان الأخيران فيتناولان بالبحث طبيعة الدين الباطنية.

في هذا الكتاب الضخم حفظ الغزالي خلاصة الفكر الإسلامي في العصر الوسيط وقد وصفه النووي، وهو أحد مشاهير علماء المسلمين في القرن الثالث عشر، أحسم وصف حيث قال: «لو ذهبت كتب الإسلام وبقي الأحياء لأغنى عما ذهب».

ويتحتم علينا، قبل أن نحصي الهبات الخالدة التي قدمها الغزالي للإسلام بصورة خاصة، وللفكر الديني بصورة عامة، أن نعين مدى أصالته. يعترف الغزالي نفسه بفضل عدد من المتصوفة عليه، الذين عكف على دراسة مؤلفاتهم بعد خروجه من محنته الروحية مباشرة. ونذكر اثنين من بين المتصوفة الخمسة الذين سماهم: أبا طالب المكي (المتوفى عام ٩٩٦/٣٨٦)، مؤلف قوت القلوب، والحارث المحاسبي (المتوفى عام ٨٥٧/٢٤٣)، مؤلف عدد من الكتب في الزهد والتصوف. وتظهر صفحات الأحياء اعتماد الغزالي المباشر على قوت القلوب اعتماداً واسعاً بيناً. وقد اقتبس منه فصولاً بنصها، وإن كان يوسعها دائماً، ويغنيها بالأمثلة، والشواهد، والشروح. على أن تجربة الغزالي الدينية كانت أكثر عمقاً، ولهذا كانت كتاباته أشد إقناعاً، وكانت عطاياه أغزر وأعظم.

إن أول شيء قدمه الغزالي للإسلام هو أنه جعل مشكلة الثقافة جزءاً لا يتجزأ من نظام أخلاقي عميق. فقد رأى أن الفوائد المؤقتة التي حققها السلاجقة لن تدوم ما لم تصحبها يقظة أخلاقية وسلوكية مماثلة. ولقد صرح بأن هذه الفوائد مادية خالصة، ولهذا السبب يجب أن لا تدوم. أما العلاج الذي وصفه فهو التعليم، ولكن ليس التعليم المقتصر على تلقين الطلاب المعرفة التي يقصد إلى استخدامها في الغايات العملية، والذي كان يؤيده أعظم الشخصيات العلمية في ذلك العصر، بل التعليم الذي ينبه في الشخص الشعور الأخلاقي.

أما في عالم الدين فقد طعم الإسلام بالتصوف، الذي كان يعتبر حتى ذلك الوقت مغايراً للسنة، وأثبت أنه ينبع من صميم العقيدة السنية. وقد أنعش تصوفه هذا الشريعة بجعله الديانة الشخصية، والاختيار الفردي، جزءاً من الإسلام. وقد حفظ تمسكه بالسنة الايمان من الانفعالات الوجدانية الجامحة. ونفعت كتاباته المسلمين نفعاً عظيماً، إذا عادت بهم إلى الاتصال المباشر بالحقيقة، بعد أن

كانوا يضيعون أوقاتهم في تتبع العقائد الفقهية، وما فيها من تفريعات وتدقيقات مملة متكلفة. وقد جعلت كتاباته الفلسفة، التي كان يعتبرها محض تفكير، وعلم الكلام، في متناول العامة من الناس. وحرر الإسلام من شكليات الصناعة الكلامية، والتمسك بحرفية الكلام المضلل، وانعشه بما أفاض عليه من حرارة الروح الحية. وكانت هذه الحرارة المنعشة هي بالضبط ما يحتاجه الإسلام ويطلبه. لقد أصبح هذا الرجل، التقي المتواضع الذي كان الناس يعتبرونه مبتدعاً، مارقاً عن الدين، فلعنوه في بغداد، ودمشق، والقدس، والقاهرة، وشمال أفريقية، والأندلس، حجة الإسلام. لقد عاد بالإسلام إلى الحياة، وانعش الشريعة، ونفخ فيها روح الرقة والحرارة واللطف.

ولكن تأثير الغزالي امتد إلى ما وراءه تخوم الإسلام. فقد ترجم قسم من مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية قبل انتصاف القرن الثاني عشر الميلادي. واطلع ريمون مارتن على تهافت الفلاسفة، الذي فند فيه الغزالي مذاهب فلاسفة المسلمين، ونقل قسماً كبيراً منه في كتابه «بوجيوفيدائي». وقد استخدم المسيحيون، منذ ذلك الحين، حجج الغزالي وبراهينه التي نقض بها نظرية قدم العالم (الخلق من عدم)، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد، في عدد من الرسائل والمؤلفات اللاهوتية. واستهوت اتجاهاته العقلية والدينية العلماء المسيحيين منذ أن أصبحت في متناول أيديهم.

ويوجد بين كتابات الغزالي، التي يعالج فيه مركز العقل بالنسبة للوحي، وبين كتابات لتوما الاكويني، كثير من أوجه الشبه، في الحجج والاستنتاجات. ولا يوجد إلا تعليل واحد لهذا التشابه طالما كان كل من «السوما» والـ«بوجيو فيدائي» قد ألف بناء على طلب ريمون البنافورتي، رئيس الطريقة الدومينيكية. ويوحي لنا وجود تشابه بين فصولهما بوجود علاقة بينهما. وإليك أهم القضايا التي يتفق عليها الغزالي وتوما الاكويني: قيمة العقل البشري في تعليل، أو إثبات، أو تبيان، حقيقة الالهيات، فكرتا الضرورة والحدوث اللتان تثبتان وجود الله، وهما، بتعبير آخر، فكرتا الحادث أو الممكن، والضروري أو واجب الوجود، وحدة الله التي يتضمنها كونه كاملاً، رؤية الله عياناً التي ينعم بها على من يصطفيهم من عباده، علم الله وبساطة جوهره، أسماء الله، المعجزات بما هي شواهد على صدق الأنبياء، وعقيدة بعث الموتى بالروح والجسد معاً.

أما المصدر الثاني، الذي تعرف بوساطته توما الاكويني على كتابات الغزالي، فهو ابن ميمون، الذي استمد نظرياته المشائية (الارسطوطالية) من كتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة. ويشير توما الاكويني في كتابه[1] إلى لاهوتي مسلم اقتبس منه ابن ميمون. إن هذا اللاهوتي المسلم لم يكن غير الغزالي نفسه.

يكاد الغزالي لا يبلغ شأوَ توما الاكويني سعة علم، وعمق ثقافة، ولكن خدماته الشخصية لعلم اللاهوت أهم وأعظم من خدمات ذلك اللاهوتي المسيحي. على أنهما يشتركان في أمور كثيرة: فنواياهما ومقاصدهما، وميولهما الوجدانية، واهتماماتهما الفكرية واحدة في جوهرها. وقد جهد كلاهما في عرض قضية الخصوم (أوضح عرض) قبل إصدار الحكم عليها، وقد اجتهد كل منهما في عرض قضايا إيمانه

[1] Contra Gentiles, III 97.

عرضاً معقولاً، ووجد كل منهما السعادة في الإدراك الصوفي لله، هذا الإدراك الذي تبدو تجاهه، كما يعترف كلاهما، مجاهداتهما المضنية المريرة في سبيل التوصل إليه كلا شيء.

أما في الشرق فيبدو أن ابن العبري قد وقع تحت تأثير الغزالي المباشر. ويظهر هذه التأثير بوضوح في مصنفي ابن العبري: رسالة الحمامة، وكتاب الأخلاق. ان العلاقة التي كانت قائمة بين الغزالي وأبي طالب المكي تشبه، في الحقيقة، علاقة ابن العبري بالغزالي كل الشبه. فتجارب هذا الحبر اليعقوبي الجليل الدينية تماثل تجارب الغزالي الدينية. وقد عانى ابن العبري، مثل الغزالي، أزمة دينية جعلته لا يبدو أمام نفسه رئيساً لكنيسة دينية عريقة الأمجاد، بل فقيراً متواضعاً يستجدي الأنوار الدينية وروحاً لم تصل، خلال طريقها للاتحاد بذات الله، إلا إلى مقام تهيمن عليه الظلال القلقة، وما يزال فيه النور كليلاً معتماً.

أما تأثير الغزالي على اليهودية في العصر الوسيط فأعظم من تأثيره على الفلسفة اللاهوتية المسيحية. وقد تسرب تأثير الغزالي إلى اليهودية بوساطة تعاليمه الأخلاقية. فقد قارب المثل الأخلاقية العليا لليهودية إلى حد ظن البعض أنه يستهدفها فعلاً. وعلى هذا فقد درس الكتاب اليهود مؤلفاته بشوق وحماسة، وانتفعوا بها، ونقل عنه بعضهم بصورة واسعة. وترجم كتاب الغزالي ميزان العمل إلى اللغة العبرية، وألبسه المترجم حلة يهودية بأن استبدل الشواهد من القرآن والحديث باقتباسات من التلمود والعهد القديم.

أن حياة الغزالي ومصنفاته تلهم المسلمين والمسيحيين واليهود جميعاً، وتقدم لهم درساً في الديانة الشخصية. وأن كلماته الأخيرة، التي نطق بها قبل أن يغمض الموت عينيه، هي خير ما ينير لنا جوانب شخصيته العجيبة. فبعد أن توضأ وصلى، طلب من أخيه أن يناوله الكفن. فأخذه، وقبله، ووضعه على عينيه، وقال:

«سمعاً وطاعة للدخول على الملك».

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد، حتى نعله ألقاها

نبيه أمين فارس

الجامعة الاميركية في بيروت

المصدر: مجلة الأبحاث السنة الرابعة. الجزء الثالث. أيلول ١٩٥١

- ٦ -

موقف الإسلام وفقهائه من أهل التفكير الفلسفي

توفيق الطويل

تمهيد: موقف فلاسفة الإسلام من الدين ـ موقف رجال الدين من العلوم الفلسفية ــ عداء الغزالي للفلسفة وأثره ـ موقف ابن رشد من الدين والفلسفة ـ محنة ابن رشد ـ منشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة ـ فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق ـ أثر فتوى ابن الصلاح فيمن تلاه ــ عداء ابن تيمية وابن قيم الجوزية للفلسفة ـ قيام الفلسفة في الإسلام رغم حملات خصومها المتزمتين ــ موقف رجال الدين من صوفية الإسلام: كيف خرج التصوف على أبسط قواعد الدين ــ ضيق أهل السنة بالتصوف الجامح ـ مصرع الحلاج ـ محنة أهل السنة (الإمام أحمد بن حنبل ورفاقه) ــ مقتل السهروردي ـ موقف القرآن من حرية النظر العقلي ـ تفسير الاضطهاد في الإسلام ـ الاضطهاد في المسيحية والإسلام.

تمهيد:

عرف العالم الإسلامي من رجال الدين أحراراً يسايرون التطور ويسابقون الزمن، وينتصرون للعقل ويحاربون الجمود والجهل والتعصب؛ وعرف إلى جانب هؤلاء متزمتين يجمدون والدنيا من حولهم حركة دائمة ونشاط متصل، فيطمعون في أن يوقفوا الركب ويعرقلوا حركته، لأنهم لا يطيقون في الرأي جدة ولا خلافاً، ولا يحتملون من أحد أن يخرج على مألوف، أو يصيب عند الناس شهرة أو عند الحكام عطفاً ورعاية، فإن وقع شيء من هذا فهم المناعون للخير المشاؤون بالسوء! فلنعرض لبيان موقفهم من العلوم الفلسفية الغريبة عنهم، والتصوف الجامح المتمرد وبيان رأيهم في أهلهما إن بدا في تفكيرهم جدة أو خلاف لما عرف، فإذا فرغنا من عرض المحن التي نزلت بهؤلاء، عقبنا ببيان موقف القرآن الكريم من حرية النظر العقلي، ورأيه في هؤلاء المتزمتين وخصومهم من المفكرين على السواء.

موقف فلاسفة الإسلام من الدين:

ذهب جمهرة فلاسفة الإسلام إلى القول بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث أن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، ويقولون أن موضوعات الدين والفلسفة واحدة، لأن كليهما يعطي المبادىء القصوى للموجودات، ويفيض عن واجب الوجود على عقول

البشر بوساطة العقل الفعال، لأن المعارف كلها ـ ما كان منها بوحي أو عن غير وحي ـ تصدر عن واجب الوجود بوساطة العقل الفعال. وقد حاول فلاسفة الاسلام التوفيق بين الديـن والفلسـفة «في أسلوب ليس فيه ـ في الغالب ـ عنف ـ ولا نزوع إلى كبرياء، وأن كـان بعضهـم تنـم أساليبه عـن العنـف أو مهاجمـة الدينيين فيما يقول أستاذنا المرحوم مصطفى عبد الرازق، وكانت هـذه المحاولـة منـاط الابتكـار أو معقـد الطرافة في الفلسـفة الاسـلامية فيمـا يقـول ليـون جوتييـه، وإن أفضـت في رأي غـيره إلى انقـلاب هـؤلاء الفلاسفة مبشرين بالدين ودعاة له.

موقف رجال الدين من الفلسفة الاسلامية:

هذا موقف الفلاسفة إجمالاً، أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المنزع، فهم «في أكـثر الأمـر خصـوم للفلسفة في غير هوادة ولا رفق» وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك الجفوة الـتي نجدهـا في أساليب المتأخرين من أمثال ابن الصلاح ـ كما سنعرف بعد قليل.

وقد كان مفكرو الإسلام ـ فيما يقول جولد تسيهر ـ يطلقون على دائرة المعارف اليونان مـن رياضيـات وطبيعيات وإلهيات اسم «علوم الأوائل أو علوم القدماء أو العلوم القديمة» وهي تقابل عندهم علوم العـرب والعلوم الشرعية بوجه خاص، وقد كانت علوم الأوائل مثال الشـكوك والريـب عنـد المتطرفـين مـن أهـل السنة، حتى حين كانت موضع عناية في البيئات الدينية الإسلامية منذ القرن الثاني للهجرة، ومن هنـا كان من السهل اتهام الرجل بالزندقة متى نحا في كتبه نحواً فلسفياً، كمـا حـدث مـع علـي بـن عبيـدة الريحاني وأبي زيد البلخي وغيرهما. وقد بالغ هؤلاء المتطرفون في هذا النزوع حتى كانوا ينفرون من كـل علم ينسب إلى الفلسفة أو يتصل بها! وليس أدل على هذا التطرف من أن يشكو الغـزالي في منقـذه، وهـو أكبر خصوم الفلسفة وأصلبهم قناة، ويقول أصحاب هذا الاتجاه أن النبي حين سأل ربـه أن يعيـذه «مـن علم لا ينفع»، إنما قصد علوم الأوائل! بل يرى ابن تيمية الحنبلي في الجزء الأول من مجموعـة رسـائله الكبرى أن العلم ما كان موروثاً عن نبي، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع، أو ليس بعلم وإن سمـي بـه..! ويصف جمهرة المتكلمين من السنيين علوم الأوائل بأنها «حكمـة مشـوبة» لأنهـا تـؤدي إلى التعطيـل «أي تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية»، وبدا الاشتغال بها مسايراً للاستخفاف بالدين، وكل من عنـى بهذه العلوم دل بعنايته على أنه مغموز في عقيدته متهم في دينه، وليس ينجيه من هذا الاتهام أن يكـون ثقة في العلوم الشرعية مزاولاً للتعاليم الدينية، بل إن مجـرد الاتصـال بهـذه العلـوم، كفيـل بـأن يجنـح بصاحبه عن طريق الدين القويم، وهذا هو السبب الذي جر المأمون إلى القول بخلق القرآن ـ فيما يرى تاج الدين السبكي.

ومن أجل هذا كان أهل السنة ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلـوم الأوائـل، مـا استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وكان هؤلاء بدورهم يخفون اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصـين على سمعتهم أن يمسها سوء ومن هؤلاء ابن الطيب + ٤٣٦ الذي روى عنه القفطي أنـه كـان يتقـي أهـل زمانه في التظاهر بعلم الأوائل فيخرج ما عنده في صـورة متكلـي الملـة الإسـلامية..! فـإذا قيـل أن أحـد الفلاسفة قد ثاب إلى رشده وعدل ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، أثار هذا الغبطة والرضـا في نفوس الناس، وقد قيل هذا عن ابن نجاء الأربلي ٦٦٠ وهو فيلسوف رافضـي يختلـف الكثـيرون إلى داره

بدمشق ليأخذوا عنه، «قيل عنه في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر» إن آخر كلمة صدرت عنه وهو على فراش موته: «صدق الله العظيم وكذب ابن سينا..!»

وكان طبيعياً أن تشيع الدعوة إلى تجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية، وقد سوى الجاحظ في بخلائه بين الكتاب المتهم والشراب المكروه ـ عند حديثه على الأشياء التي تخفى عن عيون الناس بعناية..! وطولب المحترفون من نساخي الكتب في بغداد (عام ٢٧٧ هـ) بأن يقسموا صادقين بألا ينسخوا كتاباً في الفلسفة! ـ فيما يروي ابن الأثير.

والمعروف أن الزندقة قد فشت في العصر العباسي لأسباب منها أن الزندقة بمعنى الشك أو الإلحاد «تقترن عادة بالبحث العلمي وهو في العصر العباسي أبين وأظهر»، إذ انتشرت فيه «مذاهب الكلام والجدال الديني حول المسائل الأساسية في الأديان، والبحث الفلسفي على النحو الذي يبحثه أرسطو وأفلاطون وغيرهما في المادة والصورة والجزء الذي لا يتجزأ والجوهر والعرض وما إلى ذلك» وانساق الخلفاء إلى مطاردة الزنادقة استجابة لنزعاتهم الدينية أو مجاراة للرأي العام، وكان المهدي «أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين، وإقامة البراهين على المعاندين وإزالة شبه الملحدين مع إنشائه إدارة للبحث عن الزنادقة ومحاكمتهم؛ وقد نصح ابنه الهادي في مطاردة أصحاب ماني واستجاب ابنه لنصحه، وكذلك فعل هارون الرشيد والمأمون والمعتصم، فقتل الكثيرون أو صلبوا وأحرقوا بالنار، وكان من هؤلاء الزنادقة من كان يدعو إلى الشعوبية والمذاهب الدينية ويعلن شكه في الأديان ويقول بسلطان العقل إلى أقصى حدوده، فهم لا يريدون أن يؤمنوا إلا بما يرون بأعينهم ويحكمون العقل حتى فيما ليس للعقل فيه مجال، فنبذوا الأديان جملة ودعوا إلى الإلحاد»[1].

وكان من اليسير أن تحرق كتب الأوائل متى عثر عليها عند المشتغلين بها، وقد حدث هذا مع حفيد عبد القادر الجيلاني الصوفي المعروف، هو ركن الدين (محمد بن عبد السلام ٦١١ هـ) ولما وجهوا الاتهام إليه، زعم اتقاء لشرهم أنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها، ولكن دفاعه لم يجد فتيلاً، فأوقدوا أمام مسجد مجاور لمسجد الخليفة ناراً عظيمة، واعتلى السطح العلماء والقضاة وجمهور غفير من الناس، ثم ألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار، ونهض أحدهم بتعريف الحاضرين بهذه الكتب كتاباً كتاباً، وهو يقول ـ وعبد السلام حاضر معهم ـ : العنوا من كتب هذه الكتب ومن آمن بما فيها، والعامة يهتفون باللعنة التي تجاوزت عبد السلام إلى الشيخ عبد القادر نفسه، ونهض الشعراء بهجو الملحد والسخرية من أمثاله. أما عبد السلام فقد أدين بالفسق، وجرد من طيلسان العلماء، وزج به في السجن، وانتزعت منه مدرسة عبد القادر... ومثل هذا كان كثيراً ما يقع، وسنعرف بعد قليل محنة ابن رشد وإحراق كتبه وصدور منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة.

وقد كانت إلهيات أرسطو ـ أولاً وبالذات ـ محط السخط عند أهل السنة، إذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام، وتجاوز سخطهم ذلك إلى العلوم الرياضية لأنها تمهد للدراسات الفلسفية؛ لانت نظرتهم إلى الحساب «لأن الاشتغال به من مستلزمات علم

---

[1] المرحوم الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام ج١ في الفصل السادس من الباب الأول عن حياة الزندقة وحياة الإيمان.

الفرائض» فوق أنه يعين الخبراء في أحوال التوريث. أما الهندسة فقد كانت مثالاً للشك عند أهل السنة، وكانت الأشكال الهندسية تثير قلقهم، وتدين صاحبها بالزندقة، وقد وقع هذا زمن أبي نواس وتجاوزه إلى العصور المتأخرة، وقد تحدث أبو الحسين بن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها» عن خطر الهندسة على الدين مع قلة نفعها. وانتهى إلى أن الخوض في الرياضيات يؤدي إلى الانخلاع عن الدين[1].

ولما كان الاشتغال بعلوم الأوائل قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة، فقد دخل في جملة هذه العلوم مزاولة السحر والطلسمات والنارنجيات إلى جانب علم التنجيم، ومن هنا كان محط السخط عند أهل السنة، فاتفق المعتزلة والأشاعرة على إنكار علم النجوم، بل تجاوز الإنكار ذلك إلى علم الهيئة (الفلك) رغم منفعته في تحديد مواعيد الصلاة والقبلة وسمتها، وحسبنا في الدلالة على هذا الاتجاه أن يكون مفسر متكلم معروف كالفخر الرازي، ضعيف الثقة في هذا العلم ــ رغم اعترافه بعلم النجامة، فيصرح في الجزء السادس من مفاتيح غيبه بأنه «لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر». وكان يبرر شك السنيين في هذا العلم تأييده للقول بأن الشمس تطلع في بعض البلاد في منتصف الليل، وأنها تشرق من المغرب مع أن الحديث يقول أن هذا من علامات الساعة..! إلخ.

وإذا كان أهل السنة قد حذروا من خطر العلوم اليونانية على الدين، فقد حاربوا المنطق اليوناني في غير رفق ولا هوادة، لأن طرق البرهان الأرسطاطاليسية كانت خطراً على صحة العقائد الإيمانية، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق تزندق»..!!

ومن معسكرات المتكلمين ـ معتزلة كانوا أو أشاعرة ـ صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ـ منها كتاب «الرد على أهل المنطق» للنوبختي وغيره، وقد اتهم إخوان الصفا ــ في الجزء الرابع من رسائلهم ـ المعتزلة ـ وفي اتهامهم بعض الغلو ـ بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفراً وزندقة، وإن كان هذا كله لا ينفي القول بأن بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق، وأنهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية.

فإذا نزلنا بالمغرب الإسلامي، لاحظنا أثر هذا التعصب بعد موت الخليفة الحكم عام ٣٦٦ هـ فالمنصور بن أبي عامر يأمر إحراق الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ولا سيما ما كان منها في المنطق والنجوم، وقد أيد حكمه في هذا الصدد رجال الدين، وقد فصل صاعد في «طبقات الأمم» في وصف إحراق هذه الكتب. وليس ينفي هذا أن يؤيد المنطق ـ بعد هذا التعصب ــ ابن حزم، وهو ظاهري من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق، ويذود عن رأيه في ملله ونحله وفي غيره مما كتب. وقد كان المنطق مثار الضيق عند بعض رجال الدين في عصر الازدهار الذي كان أيام دولة الموحدين، فالمتزمتون من فقهاء المالكية يهاجمون الفلسفة في عنف وغضب ملحوظ، وفي القرن الثاني عشر يهجو ابن جبير الفلسفة بقوله:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ... ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدي في الدين إلا بما ... سن ابن سينا وأبو النصر

---

[1] ولكن الغزالي الصوفي ــ وهو من كبار الأشاعرة ــ كان على غير هذا الرأي ــ انظر رأيه في المنقذ من الضلال.

ولعل الغزالي قد قصد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة، ومن هنا جعل كتبه «معيار العلم»، و«محك النظر» و«القسطاس» وقد عرض له في مقدمة «المستصفى». ومقدمة «المقاصد». وقد أبان ـ كما فعل ابن حزم ـ عن منفعة هذا العلم للمباحث الدينية، وإن لم يمنعه هذا من إبداء سآمته وضجره من هذا العلم في «محك النظر»، وتحذيره في «المنقذ» من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق فيما يقول جولد تسهير.

وفي العصر الذي تلا الغزالي وصلت معارضة المنطق أوج شدتها، فلنقف هنا وقفة قصيرة نكشف خلالها عن موقف الغزالي من الفلسفة إجمالاً، عسى أن يلقى هذا ضوءاً على تزمت العصور التي تلته.

عداء الغزالي للفلسفة وأثره:

يعرض الغزالي «في المنقذ من الضلال» إلى بيان موقفه من الفلسفة ويقول أن من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده، وأنه لم ير «أحداً من علماء الإسلام صرف همته وعنايته إلى ذلك (الرد على الفلاسفة) وليس في كتب المتكلمين الذي اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة ظاهرة التناقض والفساد» وعلم الغزالي أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رمي في عماية، ومن أجل هذا جد في تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات إلى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل، ورأى أن الفلاسفة «على كثرة أصنافهم تلزمهم سمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه».

وتمشياً مع منهجه السالف في دحض ما يبدو في الفلسفة منافياً للدين، وضع كتابه «مقاصد الفلاسفة» للإبانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم؛ ثم اضطلع في «تهافت الفلاسفة» بتنفيذ مزاعمهم وإبطال دعاويهم وإثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان؛ وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين، وأن يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض في علومها، إذ قل «من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين» فإذا انتهى من هذا قرر أن التصوف يلي الوحي طريقاً إلى اكتشاف الحقيقة؛ وأنه يفوق العقل الذي يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكها، وسنعرض لبيان رأيه في هذا الصدد بعد قليل.

وقد قسم الفلاسفة في المنقذ إلى ثلاثة صنوف: دهريون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة؛ والنطفة من حيوان كذلك... ثم طبيعيون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، وهؤلاء أيضاً زنادقة. ثم إلهيون: وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد هاجموا الدهرية والطبيعيين ولكنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما. ويرى أن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

وقد قسم الغزالي علومهم إلى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية، ومجمل رأيه في الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين نفياً ولا إثباتاً... ويمضي في حديثه حتى يصل إلى الإلهيات، وهي بيت القصيد، لأن فيها «أكثر أغاليطهم»، «ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر، وقد صنف تهافته لإبطال هذه المسائل العشرين. فأما المسائل الثلاث التي خالف فيها الفلاسفة كافة الإسلاميين فكفروا من أجلها فهي:

١ـ إنكار بعث الأجساد فهي في رأيهم لا تحشر، والمثاب والمعاقب هي للأرواح المجردة، والعقوبات روحانية لا جسمانية.

٢ـ قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، وهو كفر صريح، إذ «لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

٣ـ قولهم بقدم العالم وأزليته.

وليس بين المسلمين من ذهب إلى شيء من هذه المسائل ـ وأما ما وراء ذلك من نفي الصفات وقولهم إنه عالم بالذات وما يجري مجراه، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك، ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، كفرهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة.

وقد ندد الغزالي في تهافته بالفلاسفة، ورماهم بالغباوة والحمق والزيغ وسوء الظن بالله، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه، ولكن تكفيرهم كان أقسى ما في حملته التي أماتت الفلسفة في الشرق الإسلامي ـ فيما لاحظ المستشرق مونك ــ وضعضعت التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو وابن سينا وغيرهما، وانصرف المفكرون في المغرب الإسلامي عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، واتجهوا إلى العلوم العملية من أخلاق وسياسة ــ فيما لاحظ المستشرق دي بوير. وإن كنا نرى أن السبب الأول في تدهور الفكر في العالم الإسلامي هو خضوع هذا العالم لجبروت الأتراك السلاجقة وجهالتهم.

وليس بدعاً منه هذا الهجوم، فإن علماء الكلام ـ فيما يقول البارون كارادي فو في كتابه عن الغزالي، قد زاولوا محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة، لأن مذاهبهم ــ بالغا ما بلغ إخلاصهم في إيمانهم ـ خطر يهدد الدين في رأي حماته، لأنهم يعتزون بالعقل أكثر مما ينبغي.

ولكن من الإنصاف لهذا الرجل أن نقول أنه مع عدائه للعقل ومحاولته دحض الفلسفة، لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل، لأن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان، ثم يعقب قائلاً في تهافته «فهذا الغش ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه». ثم هو ــ على ما أشرنا من قبل ـ يشكو في «معيار العلم» وفي «المنقذ» من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، وهو يقرر أن الرياضيات مفيدة في ذاتها، وأنها في أصلها لا تتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً، وأن عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات ينص عليها في المنقذ وفاتحة العلوم معاً.

ولم يكن الغزالي أول من اضطلع بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة وتبيان باطلهم، فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم في فصله، والجويني في برهانه في أصول الدين وإرشاده في قواعد الاعتقاد، وغير هذين من أسلافه، ولكن الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم، أقواهم حملة وأغزرهم مادة وأصلبهم قناة وأطولهم باعاً، فطبع هذه الحملة بطابعه القوي الغلاب، وبهذا مكن لها وهيأ أذهان الناس لقبولها، ومهد الطريق للتنكيل بالفلسفة على يد ابن الصلاح وأمثاله. وإذا كان بين من تقدموا الغزالي من حارب في غير رفق ولا هوادة، فقد كان هذا الصنف ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة، ومن هنا بدا الخلط في كلامهم، ومن أمثلة هذا قول الخوارزمي + ٣٨٣ هـ (٩٩٣م) في «الباب الثالث في الرد على الفلاسفة» من كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم»: «وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط - وهو كالجنون وليس به — وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوى الصرف ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم..» ويمضي بعد هذا إلى ذكر شيء من مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو عن جهل بهذه المذاهب.

موقف ابن رشد من الدين والفلسفة:

قضت حملة الغزالي على الفلاسفة في الشرق الإسلامي بل امتد لهيبها إلى الغرب الإسلامي وأتى على التفكير الفلسفي عند أهله؛ ولما مات الحكم الذي بعث الحركة العلمية وأجزل لأهلها العطاء، خلفه ابنه هشام الذي اغتصب ملكه الحاجب المنصور، وناهض العلم واضطهد العلماء والفلاسفة، وحاصر قرطبة وأسقط قصر الخلفاء، وأمر بإحراق ما فيه من كتب الفلسفة والمنطق والفلك، فأحرقت في ساحات قرطبة أو طرحت في آبارها، وبيع سائر الكتب في الأسواق بأبخس الأثمان؛ وقد فعل هذا كله رغبة منه في استمالة رجال الدين وترضي الشعب بعد اغتصابه الملك من هشام، وليكون بهذا بطل الدفاع عن شريعة الناس ودينهم. ثم خلفهالخليفة عبد المؤمن الذي اجتمع في بلاطه أعظم فلاسفة العصر، وفي طليعتهم ابن رشد، فشجعه الخليفة على شرح كتب أرسطو، فاستجاب له وكان الشارح الأعظم..

وكان على ابن رشد أن ينتصف للفلسفة من هجمات الغزالي، فوضع كتابه «تهافت التهافت» ليدحض به حملة الغزالي، وليثبت إمكان التوفيق بين الدين والفلسفة، فمهد إلى هذا «بالاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلي» ومتى صح هذا وجب الانتفاع بتراث اليونان، ومحاولة التوفيق بين حرفية النص وتراث العقل القديم، بتأويل ظاهر النصوص وجعلها متمشية مع منطق العقل السليم، وقد وقف على هذه الغاية كتابية: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة» ومرد الأمر في هذا إلى أن للآيات ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي أن نقف عند الظاهر حتى لا تتكشف العلاقة بين الدين والعقل عن تناقض وتنافر، وإن كان من الخير للعامة أن يقفوا عند ظاهر النص، لأن التأويل يضرهم ولا يجدي معهم فتيلا.

وقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الوحي والعقل، فصرح بأن للعقل ميداناً يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزه ضل سبيلا، ومن هنا مست الحاجة إلى الوحي الذي جاء متمماً للعقل، فمن ذلك معرفة الله تعالى

والسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة وأسبابها ووسائلها... واتصال الإنسان بالعقل الفعال يسلم إلى هذه السعادة، ويلهم العقل الحقائق، وقد فصل ابن رشد في بيان طرق الاتصال وكيفيته، فليرجع إلى كتاباته من شاء مزيدا.

وحاول ابن رشد أن يرد على الغزالي معنياً بالمسائل الثلاث التي كفر الفلاسفة من أجلها، وهي إنكار بعث الأجساد، وقدم العالم، وقصر علم الله على الكليات، ولكن التوفيق قد أخطأه في ذلك، وإن كانت المحاولة ذاتها كفيلة بتقدير صاحبها، وإثابته على ما قدم من جهود طيبة[1].

محنة ابن رشد:

وقد خلف يعقوب الملقب بالمنصور أباه يوسف أبا يعقوب ٥٨٠ هـ، ورغم ما صادفه ابن رشد في رحاب هذا الخليفة من عطف وتقدير، فقد ثارت الريب والظنون بعقيدته، ومهد هذا لمحنته بعد، وذلك أن المنصور قد أضمر له الشر، فجمع كبار الفقهاء في قرطبة وعرض عليهم كتب ابن رشد، توطئة لتعليلها أو تحريمها، ويقول الأنصار في وصف هذا المجلس:

«لما قرئت (فلسفة ابن رشد) بالمجلس، وتدوولت أغراضها ومعانيها، وقواعدها ومبانيها، خرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين، فلم يمكن عند اجتماع الملأ، إلا المدافعة عن شريعة الإسلام، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل العزاء، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه (ابن رشد) مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين. وأضيف إليه القاضي أبو عبد الله ابن إبراهيم الأصولي في هذا الازدحام، ولف معه في فريق هذا الملام... ثم أمر أبو الوليد (ابن رشد) بسكنى أليسانة (بقرب قرطبة وسكانها من اليهود) لقول من قال أنه ينسب في بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس، وتفرق تلاميذه أيدي سبا».

وفي المجلس السالف الذكر، مثل القاضي أبو عبد الله ابن مروان المدعي العام، إذ نهض برفع الدعوى على ابن رشد، ثم نهض بتعريف الناس بالاتهام الخطيب أبو علي بن حجاج، ولم يدافع ابن رشد عن نفسه، ولم ينهض لهذا الدفاع أحد من أصدقائه؛ وبعد هذا صدر الحكم بنفيه على ما عرفنا، ثم نشر الخليفة في الأندلس والمغرب منشوراً كتبه كاتبه أبو عبد الله ابن عياش لتحريم الفلسفة وإعدام كتبها واضطهاد رجالها، وتحذير الناس من شرها كأنما كان قيام الفلسفة واشتغال المفكرين بها، ونهوض العقل بأداء وظيفته الطبيعية في النظر العقلي، مرهوناً بقرار يدعو إليه خصومها، ويصدره من يستجيب إليهم من الحكام...!! وهذا هو نص المنشور:

منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة:

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية الواحدة فرقاً ويسيرون

---

[1] انظر تعليقنا المنشور في هامش ص ٣١٠ و٣١٣ في ترجمتنا للفلسفة والإلهيات في كتاب تراث الإسلام.

فيها شواكل وطرقاً، ذلك بأن الله خلقهم للنار، وبعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون!.

«ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون، فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب، لأن الكتابي يجتهد في ضلال، ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصاراهم التمويه والتخييل، دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال، كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم، وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علما.

«وما زلنا ـ وصل الله كرامتكم ـ نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه وتعالى ويدنيهم، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف بعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، ليس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، وهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفوهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم.

«فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأبغضناهم في الله كما أننا نحب المؤمنين في الله، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعمت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده عن غفلتهم وسنتهم، ولكنهم وقفوا موقف الخزي والهون، ثم طردوا من رحمة الله، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون.

«فاحذروا ـ وفقكم الله ـ هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل بالتثقيف والتعريف.

«ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون ـ أولئك الذين حبطت أعمالهم ـ وأولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون.

«والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم، إنه منعم كريم».

هذا هو المنشور الذي ظن مصدروه والمرجون له أنهم بهذا قد قضوا على الفلسفة وأعدموا كتبها وأزالوا من الوجود المشتغلين بها، فكتب للفلسفة الخلود ولخصومها الفناء. وقد نكب مع ابن رشد، أبو جعفر

الذهبي، والقاضي عبد الله بن إبراهيم الأصولي، وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الشاعر... وقد نفاهم المنصور إلى غير المنفى الذي استقر فيه ابن رشد.

يقول الذهبي: إن المنصور قد كتب إلى البلاد يأمر بإحراق الكتب، إلا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت، وقد استيقظ الشعر وأيد نار الفتنة، فسار أهله في ركاب هذه الحملات، ومن ذلك قول ابن جبير:

لم تلزم الرشد يا ابن رشد ... لما علا في الزمان جدك

وكنت في الدين ذا رياء ... ما هكذا كان فيه جدك

ويقول:

نفذ القضاء بأخذ كل مموه ... متفلسف في دينه متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة ... إن البلاء موكل بالمنطق

ويقول:

خليفة الله أنت حقا ... فارق من السعد خير مرقى

حميتم الدين من عداه ... وكل من رام فينا فتقا

أطلعك الله سر قوم ... شقوا العما بالنفاق شقا

تفلسفوا وادعوا علوما ... صاحبها في المعاد يشقى

واحتقروا الشرع وازدروه ... سفاهة منهم وحمقا

أوسعتهم لعنا وخزيا ... وقلت بعدا لهم وسحقا

فأبق لدين الإله كهفا ... فإنه ما بقيت يبقى

ويقول:

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى ... لأنك قد بلغتنا ما نؤمل

قصدت إلى الإسلام تعلي مناره ... ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل

إلى أن يقول:

وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعي في ذاك أجمل

وقد كان للسيف اشتياق إليهم ... ولكن مقام الخزي للنفس أقتل

كانت هذه المحنة انتصاراً للمتزمتين من رجال الدين على أهل الفلسفة في هذه الفترة من الزمن كما لاحظ رينان من قبل، وإن كان انتصاراً لم يكن في حكم العقل أن يكتب له الدوام! وقد طال الأمد الذي ركدت فيه ريح الفلسفة في العالم الإسلامي، ولكن قد آن لها أن تبعث من جديد.

ويقول ابن رشد: إن أعظم ما آله في محنته أنه دخل مع ابنه مسجداً في قرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار بعض سفلة العامة وأخرجوهما من المسجد..! فإن صح هذا استبعد ما قيل من أنه فر من منفاه إلى فاس، وأن أهلها أمسكوه ونصبوه أمام باب المسجد، للبصق عليه عند الدخول والخروج!.

ويقال الكثير في أسباب نكبة ابن رشد، فيقال أنه كان يؤثر أبا يحيى على أخيه المنصور، ومنها أنه عرض بالمنصور فكتب بخطه يقول: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» وهم المنصور بسفك دمه، لولا وساطة ابن عبد الله الأصولي الذي أوهمه أنها «ملك البرين» أي الأندلس والمغرب... وقيلت في هذا الصدد أقوال أخرى.

على أن محنته لم يطل أمرها فقد استجاب الخليفة لمسعى الوسطاء، فعفى عنه وعن أصحابه ورضي عن الفلسفة وألغى منشور تحريمها والتنكيل برجالها.

وقد رد رينان Renan هذه المحنة وأمثالها من وجوه الاضطهاد الذي عاناه أحرار الفكر، إلى تعصب الموحدين، وصرح بأنهم يتصلون بمدرسة الغزالي اتصالاً مباشراً، وأن المهدي مؤسس دولتهم في إفريقية كان يتتلمذ على حجة الإسلام.

وقد لاحظ المستشرقون قبل هذا أن الفلسفة قد تلاشت في العالم الإسلامي بعد ممات ابن رشد (٥٩٧هـ - ١١٩٨م) فلم يعرف تاريخ الفلسفة واحداً من تلامذته قد واصل فلسفته فيما يقول «دي بوير»، ولم يعرف العالم الإسلامي منذ مطلع القرن الثالث عشر فيلسوفاً مشائياً خالصاً، بل عرف مفكرين دينيين كالإيجي صاحب المواقف فيما يقول «مونك»، وفقدت الفلسفة الإسلامية بموت ابن رشد آخر ممثليها في الإسلام كما يقول «رينان».

وقد مكنت مكانة الغزالي لحملته على الفلاسفة، وكان لها خطرها المروع على العقل في نفوس الناس، وكان العالم الإسلامي مهيأ لقبولها، فأسلس لها قياده زمناً طويلاً حتى أفاق وزايله النعاس أخيراً.

فتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة والمنطق:

وقد ظهرت مبالغة المتأخرين من رجال الدين في النفور من الفلسفة. وكراهية الاشتغال بعلومها والتبرم برجالها من القرن السابع للهجرة، واتصل العنف في معارضة المنطق باسم محدث معروف منذ بدء الإنحلال، هو كمال الدين بن يونس الموصلي الذي عاصر ابن خلكان وكان واسع العلم بالأديان والرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلسفية والأدبيات ونحوها، وكان ممن يختلفون إليه ويتلقون عنه: ابن الصلاح الشهرزوري ٦٤٣هـ الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك، فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سراً، وعلى غير جدوى كان تحصيله، فقال الشيخ لتلميذه: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» فقال له: «لم ذلك يا مولانا؟» قال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ولا يحصل لك من هذا الفن» واستجاب ابن الصلاح لرأيه، فترك الاشتغال بالمنطق وخاصمه باسم الدين خصاماً عنيفاً، وبدا هذا في فتواه المعروفة التي أجاب بها عن سؤال هذا ملخصه: هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليما، وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة.

فأجاب ابن الصلاح قائلاً: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين

الباهرة، ومن تلبس بها تعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا...

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقادتها، قد برأ الله الجميع من ذلك وأدناسه فطهرهم من أوصابه، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستشبعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية ـ والحمد لله ـ افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم (لعلهم المشائيم) ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله.! أوجب هذا الواجب، عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرساً من العظائم جملة، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة وهو أعلم».

وقد سئل ابن الصلاح يوماً عن حكم الشرع فيمن يدرس ابن سينا ومصنفاته؟ فقال: «إن من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى.. لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان من شياطين الأنس!».

أثر فتوى ابن الصلاح فيمن تلاه:

هذه هي الفتوى التي وضعها صاحبها لينهنه من جموح الفلسفة ويطامن من شرها، فأضحت وثيقة عند المتزمتين من أهل السنة، يستندون إليها كلما هموا بمهاجمة الفلسفة والمنطق، ومالوا إلى اضطهاد المشتغلين بهما، وفي الحق لقد ناء بالفلسفة عبء هذه الحملات التي أنقضت ظهرها، وأحرجت صدرها وشتتت أتباعها، وملأت قلوب الناس ضيقاً بها وسخطاً على أهلها.

ولعلنا لاحظنا من خلال هذه الفتوى، عند الحديث عن استخدام المنطق في الأحكام الشرعية، أن ابن الصلاح يعرض بالغزالي الذي أدخل في هذه الأحكام مناهج المنطق، ومن الطريف أن ابن الصلاح نفسه قد استخدم مناهج المنطق في بعض أدلته التي هاجم فيها المنطق![1].

والنغمة التي نلاحظها في هذه الفتوى قد ترددت في أقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك، ومن هؤلاء طاش كبرى زادة /+٩٦٢هـ (١٥٥٤ ـ ٥٥)/ الذي يقول في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»: «وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم، حتى الحكمة الموهة التي اخترعها

---

[1] انظر مثلاً قوله: إن المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر!

الفارابي وابن سينا، ونقحه نصير الدين الطوسي، ممدوحاً، هيهات، إن ما خالف الشرع فهو مذموم، سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام، عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استهجنوا من عري عنها، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه... قيل (فيهم):

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم عن أن تسالا

فيأتون المناكر في نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى

فالحذر منهم! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم متسترون بزي الإسلام... إلخ.

ومن آثار فتوى ابن الصلاح، ما أصاب الآمدي /+٦٣١/ من جراء اتهامه بالاشتغال بالفلسفة والمنطق، فقد كان واسع الاطلاع في العلوم الدينية والعلوم القديمة على السواء، وقد نزل بالقاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية بها، ولكن شهرته بالاشتغال بالفلسفة (المنطق بوجه خاص) قد آذته كثيراً، رغم أنه كان لا يدخل شيئاً من العلوم الفلسفية في دروسه! حين اتهم بأنه فاسد العقيدة يقول بالتعطيل ويذهب مذهب الفلاسفة. وقد كتب بهذا محضر وقع عليه الكثيرون، وأعلنوا فيه استباحة دمه فيما يروي ابن خلكان..! ولكنه فر إلى الشام، وقام بالتدريس في مدرسته بدمشق. فاتهم بمثل ما اتهم به في القاهرة، وعزل من منصبه..!

حرم المنطق على المؤمنين بعد فتوى ابن الصلاح، ولكن اشتغال الغزالي به، قد ألان من أحكام خصومه على المشتغلين به، فمن ذلك أن تاج الدين السبكي الشافعي /+٧٧١هـ/ كان خصيماً عنيداً للفلسفة حتى جره هذا إلى معاداة المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة، ! وحمله على أن يوافق من غير قيد ولا شرط فيما يقول في «مفيد النعم ومبيد النقم» على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة، ومع هذا يرى إمكان الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به على قواعد الشريعة في قلبه.

عداء ابن تيمية وابن قيم الجوزية للفلسفة:

ولا يملك الباحث في هذا الموضوع أن يغفل عن ذكر ابن تيمية الحنبلي الكبير ٧٢٩هـ في عدائه المرير للفلسفة، وقد بدا هذا في مؤلفاته، ولا سيما «الرد على عقائد الفلاسفة» و«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» وهو الذي لخصه السيوطي بعد ذلك وسماه «جهد القريحة في تجديد النصيحة» وزاد فألف «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» واتجه في هذه المباحث كلها إلى تحريم الاشتغال بالمنطق.

وقد جرى ابن قيم الجوزية ٥٧١هـ مجرى أستاذه ابن تيمية في عدائه للفلسفة، ولكنهما كانا — فيما يقول أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق «ممن اتصل بها - بالفلسفة - وألم بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم، وأسلوبهما في النقد والجدل عنيف، غير أن نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبهما».

وقد عرض ابن قيم في «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لنقد العلوم الفلسفية والإبانة عن تهافت المنطق وقلة جدواه، وأشار في حديثه إلى صلته بالدين وحكم الشرع في تعلمه، ومما قاله في ذلك:

واعجباً لمنطق اليونان	كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان	ومفسد لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمباني	على شفا هار بناه الباني
أحوج ما كان إليه العاني	يخونه في السر والإعلان
يمشي به اللسان في الميدان	مشي مقيد على صفوان
متصل العثار والتواني	وكأنه السراب بالقيعان
بدا لعين الظمئ الحيران	فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظمآن	فلم يجد ثم سوى الحرمان
فعاد بالخيبة والخسران	يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر في الأماني	وعاين الخفة في الميزان

ثم يعود إلى مهاجمته للمنطق نثراً حتى يقول: «وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغيَّر أوضاعه وشوش قواعده».

قيام الفلسفة في الإسلام رغم حملات خصومها:

ولكن من الإنصاف أن نقول بعد هذا كله، ما قاله «جو لدتسيهر» من قبل: «من أن الرأي المتعصب الذي قضى بتحريم المنطق، لم يقدر له التوفيق في السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية، فقد احتلت متون المنطق ـ للأبهري والكاتبي والأخضري وغيرها ـ مكاناً في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية، ويشهد هذا بأن معارضة المتعصبين في مهاجمة المنطق قد ذهبت هباء، بل استند علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاليسية ـ ولا سيما منذ أيام الفخر الرازي ٧٠٦هـ. وما أكثر ما وضع في المنطق حديثاً من متون وشروح وتعليقات ومنظومات؛ ومثل هذا يقال في غير المنطق من علوم الأوائل، وهذا هو الشاهد العدل على أن تزمت غلاة المتعصبين من رجال الدين لم يقض على الدراسات الفلسفية وإن كان قد مكن لإيذاء بعض المشتغلين بها، ثم أن رجال السنة في أيامنا الحاضرة قد كفوا عن مقاومة العلوم الفلسفية في وضعها الراهن، وتوقفوا عن معارضتها والسخط عليها.

ولم يمنع تزمت المتطرفين من ظهور أمثال زكريا الرازي (ت ٣٢٠هـ/ ٩٢٦م) الذي هاجم الأديان والكتب المقدسة، وتطاول على القرآن الكريم، وصرح بإبطال النبوة، بل لم يحل هذا التزمت دون ظهور ابن الراوندي ـ في القرن الثالث للهجرة ـ بإلحاده المفجع، كما بدا في كتابه «الزمردة» الذي كشفه باول

كراوس، وغير هذا من آثاره المعروفة التي هاجم فيها النبوة والقرآن واعتز بالعقل وجعله الأداة الوحيدة للمعرفة، والحكم الثقة حتى في شئون الدين[1].

لم تؤثر الحملات التي شنها على التفكير الفلسفي المتزمتون من أهل السنة، لأن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق انطلاق النظر العقلي، ولا يعرقل حريته، ولو كانت تقاليد الإسلام تميل أصلاً إلى التنكيل بأحرار الفكر، لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى «سلطة» تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم؛ وقد خلت الآيات القرآنية والمعتمد من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله، وسنعرف بعد قليل علة الاضطهاد في بعض ما عرفنا من حالات.

على أن تيار الحركات العقلية في العالم الإسلامي قد اشتد في عهده الأخير، فأخذ المستنيرون من رجال الدين يسيرون في اتجاهه، ويتمشون مع مقتضياته، وقد استلزم هذا النوع منهم أن يعملوا على التوفيق بين المبادئ الجديدة وتعاليم الدين، وإلى مثل هذا ذهب محمد عبده والكواكبي ومحمد بخيت ومحمد فريد وجدي والغلاييني وغيرهم... وطريقتهم في التوفيق تبدو في أكثر الأحايين في تأويل الآيات القرآنية تأويلاً قد يرهق ألفاظها بمعان لا تطيقها، فمن ذلك قول الكواكبي[2] أن الآية الكريمة «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعلها ساكنا وجعل الشمس عليه دليلا» تتضمن - هذه الآية — اختراع آلة التصوير - «الفوتوغرافيا»! وقوله تعالى: «وخلقنا لهم من مثله ما يركبون» فيه إشارة إلى اختراع البخار والكهرباء! وقوله «كل شيء عنده بمقدار» إشارة إلى أن التغير في التركيب الكيماوي والمعنوي ينشأ عن اختلاف نسبة المقادير! وإلى مثل هذا ذهب الغلاييني[3]، حين قال: إن قوله تعالى «صنع الله الذي أتقن كل شيء» إقرار بقانون السببية!! وقوله «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب» دليل دوران الأرض!... إلخ، وقد رددنا على هذا النزوع في التأويل، في كتاب سابق لنا[4].

موقف رجال الدين من صوفية الإسلام:

كيف خرج التصوف في ظاهره على أبسط قواعد الدين:

الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه فيما يقول ابن خلدون، وأريد بالصوفية الزهاد والعباد والفقراء، وهي ألفاظ كان يراد بها شدة العناية بالدين ومراعاة أحكام الشريعة فيما يقول المرحوم مصطفى عبد الرازق.

ولما نشأ البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي واتجه المتكلمون إلى التماس المعرفة، نزع الصوفية إلى طلب الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمشاهدة، وتطلعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسبل كسبها،

---

[1] انظر في تفصيل موقف هذين الملحدين كتاب صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوي «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» والكتب التي ذكرناها في صلب كلامنا.

[2] الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ص ٣٥.

[3] الغلاييني: الإسلام روح المدنية ص ١٩ وما بعدها.

[4] توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام ص ٣٥ — ٣٦.

فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعلم والبرهان. فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً بعد تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وغيرها مما هو معروف عند الصوفية.

ثم تطور التصوف مرة أخرى حين تطلع إلى كشف حجاب الحس ومعرفة ما وراءه والتصرف في الكون بأنواع الكرامات والتعرض للشطح، والتعبير عن الوجد بعبارات مستغربة، وفلسف الصوفية التجربة الروحية التي كانوا يقنعون بأن يعيشوها، وانتهى غلاتهم إلى نظريات يتنافى ظاهرها مع أبسط قواعد الدين الإسلامي وتعاليمه.

وقد نشأ هذا التصوف النظري أو الإشراقي في القرن الثالث للهجرة، واعتبر «نيكلسون» Nickolson ذا النون المصري المتوفي سنة ٢٤٥هـ أحق أهل التصوف إطلاقاً بأن يكون مؤسس هذا النوع من التصوف، وجاء أبو يزيد البسطامي فنشأت على يديه نظرية الاتحاد ـ إتحاد الذات الإنسانية بالذات الإلهية ـ وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده كقوله: أني أنا الله، لا إله إلا أنا فاعبدوني! ! سبحاني ما أعظم شأني! ! إلى آخر هذه الشطحات المثيرة.

وعرف مثل هذه الشطحات عند الحلاج (المقتول عام ٣٠٩هـ) فقال قولته المعروفة: أنا الحق (أي الله) إنني ما زلت أبداً بالحق حقاً. وعلى يديه نشأ مذهب الحلول، أي حلول الله في مخلوقاته..! !

ونضج التصوف الإشراقي على يد السهروردي المقتول عام ٥٨٧هـ وفيه رأى أن المتصوف يتصل بالنفوس الفلكية ويأخذ عنها العلم بالغيب كما سنعرف بعد قليل.

وتطور اتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى نظرية كاملة في وحدة الوجود عند ابن عربي المتوفي عام ٦٣٨هـ وفيها توحد الخالق والمخلوق في حقيقة واحدة..! وانتفت الثنائية التي أقرتها الأديان كلها.

ضيق أهل السنة بالتصوف الجامح:

كان طبيعياً بعد الذي أسلفناه أن يضيق أهل السلف بالتصوف الذي تسللت إليه النظرات الفلسفية الجامحة في المعرفة والوجود، وأبعدته عن أبسط قواعد العقيدة الدينية البسيطة، وقد تصدى الأشاعرة لإنكار المذاهب الجامحة من اتحاد وحلول ووحدة وجود، وظهر من بينهم صوفي كبير أنشأ تصوفاً يجري على الكتاب والسنة، ذلك هو الغزالي المتوفي عام ٥٠٥هـ/١١١١م وضاق الفقهاء والمتكلمون بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن، لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية وتبعهم في ذلك الإمامية في القرن الثالث للهجرة، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف وقام بدحضه فرقتان من أهل السلف هما الحشوية مؤتمين في ذلك بابن حنبل ثم فرقة أخرى يمثلها حشيش وأبو زرعة من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طوائف الزنادقة؛ واستنكر الظاهرية العشق... إلى آخر ما يقوله المستشرق ماسنيون.

بل أخذت تظهر طوائف الصوفية منذ أواخر القرن السادس للهجرة، فظهرت القادرية والرفاعية والشاذلية وغيرها وأنشئت الزوايا والخوانق والربط يقيم فيها شيوخ الصوفية مع مريديهم، طاعمين

كاسين منقطعين لعبادة الله، إلا أن هذا النوع من التصوف الجمعي قد دخله الفساد حين اعتنقه العامة والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص، مع تحررهم من قيود الشريعة حتى صرح بعضهم بأن الصوفي يلتزم العمل بأوامر الله ونواهيه حتى يصل إلى الله، فإذا وصل بتصوفه أحل له ما حرم على غيره، وعندئذ تسقط عنه التكاليف الدينية...!! ولم يكن من المعقول أن يسكت على هذا العبث رجال الدين[1] وإن كان المعروف في الإسلام أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية.

مأساة الحلاج:

كان طبيعياً أن يضيق الفقهاء بشحطات غلاة الصوفية، وأن يمسهم السخط كلما رأوا في عباراتهم أو سلوكهم نبوا عن تعاليم الدين وأحكامه، وكان أكبر خصوم الصوفية وأقساهم نقداً وتجريحاً هو الفقيه الحنبلي ابن تيمية ٧٢٨ وعلى هداه سار غيره من الفقهاء ولكنهم لم يكونوا أصحاب سلطة زمنية تمكنهم من التنكيل بهؤلاء الذين اعتبروهم في عداد الزنادقة والمارقين، وحالات الاضطهاد والتنكيل التي عرفها تاريخ التصوف في الإسلام مردها إلى بواعث شخصية أو دوافع سياسية، استجاب فيها أصحاب السلطان لأهواء العامة وحققوا آمال أصحاب هذه البواعث والدوافع، وهذه الحالات قليلة على أي حال، وأظهرها جميعاً مقتل الحلاج ومصرع السهروردي، ولهذا آثرنا أن نقف عند كليهما قليلاً:

مقتل الحلاج:

كان الحسين بن منصور الحلاج يجمع بين التصوف والكلام[2] وقد اعتنق ما سمي في التصوف الإسلامي بنظرية الفناء، أنشأها أبو زيد البسطامي (ت ٢٦٥هـ) ومؤداها أن المسلم بعكوفه على العبادة وانقطاعه إلى الله، وإعراضه عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، ينتهي بهذه الرياضة الروحية إلى تصفية النفس وتجردها من شهوات البدن وأهوائه، بالمجاهدة والتهجد والصيام والعبادة حتى يكون الفناء، أي فناء الإنسان عن نفسه، وفقدانه الشعور بذاته، مع شعوره بالله، يفقد المؤمن إرادته ووعيه، ويتحقق بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، فلا يرى إلا الله، ولا يشعر إلا بفاعلية الله. وهذا الجانب الإيجابي هو الذي يميز الفناء عند صوفية الإسلام من النرفانا عند فلاسفة الهنود.

فإذا فني الإنسان عن ذاته، وفقد شعوره بغيره، وتلاشت رؤيته لكل ما عدا الله ـ في فترة محو يعقبها صحو ـ ربما صدرت عنه شطحات وهو في غير وعيه، وبغير إرادته، فيقول كلاماً إذا أخذناه على

---

[1] انظر هذا كله مفصلاً في كتبنا:

١ ـ الفصل الثالث من الباب الرابع في كتابنا أسس الفلسفة في طبعته السابعة.

٢ ـ التصوف في مصر إبان العصر العثماني.

٣ ـ الشعراني أمام التصوف في عصره.

[2] يراد بالكلام العلم الذي يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقيدة الدينية ودفع الشبه عنها. انظر الفصل الثاني من الباب الرابع في كتابنا أسس الفلسفة.

ظاهره كان متنافياً مع الشريعة، ولكن هذا الفاني إذا ما صحا من حالة سكره بحب الله، استغفر ربه على ما يحتمل أن يكون قد قاله وهو في غيبته، فاقد الوعي والإرادة والشعور. وقد حدث هذا للحلاج فثار في وجهه فقهاء ومتكلمون، واتهموه بالإلحاد، ولا ينفي هذا ما كان له بينهم من معجبين عدوه من أولياء الله الصالحين.

حج إلى مكة ثلاث مرات، صحبه في أولاها أربعمائة من مريديه، وفي حجته الثالثة (٢٩٠هـ/ ٩٠٢م) وقف بعرفه وصاح صيحة الجميع: «لبيك» وسأل الله أن يزيده فقرا، وأن يجعل الناس تنكره وتنبذه..! بل بلغ به الأمر أنه ـ بعد أن عاد إلى بغداد ـ أخذ يصيح في الناس في جامع المنصور قائلاً: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي، فاقتلوني، اقتلوني تؤجروا وأنا أستريح..!! ليس في الدنيا للمسلمين أهم من قتلي... وتكونوا أنت مجاهدين وأنا شهيد..!!

والمعروف أنه اعتنق دعوى القرامطة ـ وكانوا من ألد أعداء الخلافة الإسلامية ـ وتصدى للتبشير بها في خراسان وفارس والهند وغيرها، وانقسم العلماء والصوفية بين نصير متحمس له، وخصيم شديد الضيق به، ومن هؤلاء معتزلة وشيعة قاموا بإثارة حفيظة العامة ضده، واتهموه بالشعبذة والاحتيال، وكان أحد الفقهاء السنيين المتشددين قاضياً في محكمة كبير القضاة في بغداد، فرفع أمر الحلاج ـ صاحب نظرية الحلول ـ إلى المحكمة طالباً الحكم بقتله، لكن قاضياً شافعياً قال إن الإلهام الصوفي ليس اختصاص المحاكم الشرعية، وبهذا نجا الحلاج!.

أما قضيته الأخيرة فقد بدأت بهربه من رجال الشرطة الذين ألقوا القبض عليه ثلاث سنوات، وصلبوه ثلاثة أيام لأنه كان داعية من دعاة القرامطة، ثم حبسوه في دار السلطان، وأذنوا له أن يعظ المسجونين.

كانت محاكمته في حضرة الخليفة العباسي ببغداد عام ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م ووافق على الحكم بإعدامه أربعة وثمانون من الفقهاء، وسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة، وضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه وهو لا يزال حياً! واندلعت من أجله ثورة أحرقت فيها الدكاكين، ودعى الشهود ليقولوا بصوت عال أمام المشنقة: نعم اقتلوه ففي قتله صلاح المسلمين، ودمه في رقابنا... وسقط رأسه.. ثم صب الزيت على جذعه، واشتعلت فيه النار.. وألقي الرماد المتخلف عن أشلائه من أعلى المئذنة في نهر دجلة بالعراق..!!

هذه هي قصة مصرع الحلاج، والمتتبع لصلة مأساته بالجو السياسي الذي وقعت فيه، والبواعث النفسية التي كانت تحرك خصومه، لا يملك إلا التسليم بأنه راح شهيد أوحال السياسة والأحقاد معاً، وإذا كان «ماسنيون» Massignon قد استبعد من أسباب اضطهاده صلته بالقرامطة فإن «نيكلسون» Nickolson يصرح بأن من أسباب محاكمته اتهامه بالدعوة سراً إلى مذهب القرامطة الذين كانوا قد أغاروا على مكة قبل موت الحلاج بتسع سنوات واختطفوا الحجر الأسود منها ويزيد نيكلسون فيصرح بأن موقف المسلمين من أمثال ابن عربي في اعتناقه وحدة الوجود، أو أبي يزيد البسطامي الذي قال سبحاني! معبراً عن مذهبه في الاتحاد، أو الحلاج الذي قال: أنا الحق، معبراً عن مذهبه في الحلول، أو ابن الفارض الذي يقول: أنا هي (أي المحبوبة وهي الذات الإلهية فهما في حالة اتحاد)... يقول

نيكلسون إن موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية كان في العادة مشبعاً بروح التسامح، لأنهم كانوا يعتقدون أن أولياء الله على اتصال بربهم، وهذا يستدعي الاحترام، بالغاً ما بلغ تعارض أقوالهم وأفعالهم مع ظاهر الشرع، بل يصرح «نيكلسون» بأن قولته: أن الحق، لم تكن إلا تهمة من أربع قدم من أجلها إلى المحاكمة، ولو اقتصر الاتهام على هذا الادعاء لكان من المحتمل أن ينجو من مصيره المحزن رغم أن كلماته التي أثرت عنه في هذا الصدد كانت من أشنع الأقوال في نظر المسلمين.

ويبدو لنا في ضوء فهمنا للإسلام وروحه أن رأي نيكلسون أقرب إلى الصواب، بل إن «ماسنيون» الذي استبعد اتصاله بالقرامطة من أسباب تعذيبه، يقول في بحث آخر له عن الحلاج: «إنه قد أصبح داعياً للقرامطة في خراسان والأهواز وإيران والهند والتركستان.. إلخ» فكيف كان يمكن للدولة أن تلزم الصمت حياله..؟ بل لا غرابة في مأساته بعد أن اعتبره مولر Muller نصرانياً في سريرة نفسه، ورده رسكه Reska إلى الكفر وقال عنه براون Browne إنه كان دساساً خطراً... إلى آخر ما قيل فيه.

ومع هذا كان يستحيل على خصومه من الفقهاء أن ينالوا منه إذا لم تناصرهم السياسة، إذ كيف يتأتى لهم قتله أو تعذيبه وهم مجردون من كل سلطة؟

محنة أهل السنة (الإمام بن حنبل ورفاقه):

ثار بين اهل السنة نزاع بشأن خلق القرآن، فالقرآن كلام الله فهل هو قديم أزلي قدم الله وأزليته، أم أن الله كان موجوداً بغير كلام حتى شاء تعالى فأنزل القرآن على نبيه المصطفى؟ قال بقدم القرآن أهل السنة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، وانتصر الخليفة المأمون لرأي المعتزلة في أن القرآن مخلوق لم يوجد إلا وقت نزوله.

كان المعتزلة يرون أن القرآن بحروفه وألفاظه وكلماته مخلوق، وليس قديماً قدم الله، إذ يقولون أن في القرآن أمراً ونهياً، ويستحيل هذا إذا لم يكن هناك من توجه إليه الأوامر والنواهي، ولم يكن لهؤلاء وجود منذ الأزل... والله يقول «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت» إذن فهو مركب من آيات هي أجزاء متعاقبة، فهو مخلوق... إلخ ورفض أهل السنة رأيهم، وقالوا بعناد وإصرار أن القرآن مخلوق، وليس قديماً قدم الله، ومن هنا كانت المحنة، محنة أهل السنة.

استغرقت المحنة أربعة عشرة عاماً، (٢١٨ ـ ٢٣٢هـ) أي في الفترة التي شغلت خلافة المأمون (في الأشهر الأربعة التي سبقت وفاته) والمعتصم والواثق، ولما ولي الخلافة المتوكل لم يتحمس للقول بخلق القرآن)، وبعد عامين (٢٣٤هـ) أصدر منشوراً إلى الولاة يحرم فيه الجدل في خلق القرآن، وظهر أثناء المحنة معسكران: المأمون ورجال المعتزلة في صف، وأهل السنة والناس من ورائهم يؤيدونهم كلما اشتدت الحكومة في حملتها عليهم، فإذا كان المعتصم أصبح الخليفة زعيم الحكومة ونصير المعتزلة، وكان ابن حنبل يتزعم المعارضة تحيط به قلوب الناس.

كان المأمون مع سعة ثقافته وحرية تفكيره وكلفه بالبحث العلمي والأدبي، يعج قصره بالعلماء الذين يشغلون وقتهم بالجدل في شتى المسائل، وكان المعتزلة أقرب إلى نفسه، وأوسع من سواهم نفوذاً، ولكنه ـ وهذه سيئته ـ كان يريد أن يحمل الناس على اعتقاد الصواب فيما يرى، ويقول أن القول بقدم القرآن

شبه شرك، والقائل به يجب رده، فإن عاند وجب قتله! وغضب من أمثال بشر بن الوليد لأنهم ترددوا فلم يقولوا بخلق القرآن نفياً ولا إثباتاً، وطلب إن أصر «بشر» أن يضرب عنقه، ويرسل إليه برأسه!! وحرم المأمون من ليس على رأيه من مناصب الدولة! وهكذا أصبحت مسألة خلق القرآن الدين الرسمي للدولة منذ أواخر عهد المأمون؛ وأوصى المأمون خليفته المعتصم بأن «يأخذ بسيرة أخيه في القرآن» فتحمس هذا لنصرة القول بخلق القرآن! وكان على عكس المأمون ـ منذ صغره جندياً يكره العلم! ولكنه كان أميناً على وصية أخيه، فاشتدت المحنة في عهده، وأخرج ابن حنبل من حبسه وأمر بضربه بالسياط عام مائتين وعشرين للهجرة، ويقول المسعودي أنه ضرب ثمانية وثلاثين سوطاً، حتى سال منه الدم وتعددت جراحاته، وزج به إلى السجن، وهو مصر على أن القرآن قديم..!

وفرض المأمون رأيه على مخالفيه من أهل السنة، وطلب من إسحاق بن إبراهيم أن يمتحن القائلين بقدم القرآن، وهم أهل السنة، وقال في كتابه أنهم «لا بد أن يكونوا من حشو الرعية وسفلة القوم... وأهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه» وهكذا كان حكم المأمون على أئمة الدين الإسلامي في عصره!! وقرأ إسحاق بن إبراهيم كتاب المأمون على الفقهاء مرتين، ثم أخذ يوجه إليهم الأسئلة واحداً واحداً منذراً بشر مستطير، فضعف بعضهم واستسلم لما يريده المأمون، قائلاً: إننا نأخذ بما أمرنا به أمير المؤمنين ـ وأما الباقون فتصدوا للامتحان يوماً بعد يوم، ومن ضعف منهم واستسلم فكوا عنه الأغلال حتى لم يبق من الصامدين للتهديد إلا اثنان: هما ابن حنبل ومحمد بن نوح، وكانت الأسئلة في جملتها على النحو التالي:

س ـ ما تقول في القرآن؟	جـ ـ أقول أنه كلام الله.
س ـ أمخلوق هو؟	جـ ـ الله خالق كل شيء.
س ـ ما القرآن بشيء؟	جـ ـ هو شيء.
س ـ أمخلوق هو؟	جـ ـ ما أحسن غير ما قلت.

ومن استسلم من الفقهاء قال: القرآن كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا. أو قال من استسلم: أمير المؤمنين إمامنا.. وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا فصار يقيم حجتنا وصلاتنا ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه ونرى إمامته إمامة إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

وواضح أنهم يقولون بلسانهم ما لا يضمرون بقلوبهم، خوفاً من التهديد بالعقاب الصارم. ولم يرضخ ابن حنبل معانداً، وأخطر المأمون بإجاباتهم جميعاً، فرد معلقاً على كل إجابة على حدة، فأعيد امتحانهم، فقالوا جميعاً أن القرآن مخلوق إلا أربعة كان بينهم ابن حنبل، فأمر إسحاق بالأربعة فشدوا في الحديد، ثم أعيد عليهم الامتحان فاستسلم اثنان فرفع عنهما الحديد وأطلق سراحهما.

ومات المأمون قبل أن يقضي في أمر ابن حنبل وابن نوح، وجاء المعتصم وطلبه، قال ابن حنبل في وصف مسيرته إليه «لم أستطع أن أمشي بأغلال الحديد فربطتها في التكة، وحملتها بيدي. ثم جاءوني بدابة فحملت عليها، وكدت أن أسقط على وجهي من ثقل القيود، وليس معي أحد يمسكني، فسلم الله حتى جئت دار المعتصم، ثم دعيت فأدخلت عليه، فلما نظر إلي ـ وعنده ابن أبي دؤاد ـ قال ألم تقولوا

أنه حدث السن؟ وهذا شيخ مكتهل، ثم أذن لي بـالجلوس فجلسـت وقد أثقلني الحديـد، وبعد سـاعة قلت: يا أمير المؤمنين: إلام دعا ابن عمك رسول الله (ص) قال المعتصم: إلى شهادة لا إله إلا الله، قلت فإني أشهد ألا إله إلا الله. قال المعتصم: لولا أنك كنت في يد من كان قبلي (المـأمون) لم أتعـرض لـك... قلت يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله حتى أقـول بـه ــ قـال ابـن أبـي دؤاد: وأنت لا تقول بهذا ولا بذاك. قلت: وهل يقوم الإسلام إلا بهما؟ قال بـن أبـي دؤاد: هـو والله يـا أمـير المؤمنين ضال مضل مبتدع!

وجرت مناظرات بين ابن حنبل وقضاة وفقهاء، كان ابن حنبل يفحمهم ببراهينـه وحججـه، ويوغـر بذلك صدورهم، وكان المعتصم يتلطف في معاملته ويعده بأحسن الجزاء إذا عدل عـن رأيـه، فيجعلـه مـن خاصته ومن يطأون بساطة، ولكن ابن حنبل قال له: فليأتوني بآية من كتاب الله أو سنة رسول الله وأنا أجيبهم إلى ما يطلبون؛ فإذن الخليفة بأن يسـحبوه ويجـردوه مـن ثيابـه ويوقفـوه بـين حـاملي السـياط، ويصف ابن حنبل المشهد بقوله:

«جيء بكرسي وأقاموني عليه، وقال لي واحد من حملة السياط أن خـذ بيـدك بـأي الخشـبتين، فلـم أفهم قوله،... فجعل أحدهم يضربني سوطين، ويجيء الآخر فيضربني سوطين، ثم الآخر كذلك... وقـام المعتصم إلي يدعوني إلى قولهم بخلق القرآن، فلم أجبه، فأعادوا الضرب، ثم عاد إليَّ المعتصم فلـم أجبـه، فأعادوا الضرب، وفي الثالثة دعاني فلم أعقل ما قال من شدة الضرب، ثم أعادوا الضرب فذهـب عقلـي، ولم أحس بالضرب، وأرعبه ذلك من أمري، وأمر بي فأطلقت، ولم أشعر إلا وأنـا في حجـرة مـن بيـت، وقد أطلقت القيود من رجلي...»

ثم أمر الخليفة بإطلاق سراحه، ولما عاد إلى منزله جاءه جراح وأخذ يقطع مـن جسـده اللحـم الميت ويحاول علاجه... وندم المعتصم كثيراً على ما فعل فكان يرسل نائبه ليستفسر عن صحته.

هذه هي المحنة، كان المستحيل أن تقع لو لم يتدخل في الأمر صاحب النفوذ والسلطان ــ المـأمون أو المعتصم ـ بجيوشه ورجال شرطته، لو ظل الأمر خلافاً في الرأي بين المعتزلـة وأهـل السـنة لظـل مقارعـة حجة بحجة، وبرهاناً ببرهاناً ولكن السياسة قد تدخلت، وأراد صاحبهـا بسـلطانه وهيلمانـه أن يفـرض على رجال الفكر والعلم رأيه، وصدق الإمام الشيخ محمد عبده حين قال مـا معنـاه: لعـن الله السياسـة، وساس ويسوس وسائس وكل مشتقات هذا اللفظ اللعين الخبيث.

* * *

ومن الطريف أن بين المؤرخين المسـيحيين مـن إخواننـا العـرب، مـن شـبه هـذه المحنـة في الإسـلام بمذبحة سان بارثلميو في المسيحية، ذلك هو الأستاذ فيليب حتى، وهو لبناني عاش فترة طويلـة أسـتاذاً في جامعة برنستون بالولايات المتحدة، ووضـع كتابـاً بالإنكليزيـة عـن تـاريخ العـرب العـام، ترجمـه إلى العربية أستاذان مسيحيان في الجامعة الأمريكية ببيروت، (وقد لخص الكتـاب وطبـع بالإنكليزيـة طبعـة رخيصة أعطيت نسخة منها لكل جندي أمريكي حارب في الشرق الأوسط في الحـرب العالميـة الثانيـة ــ وضع فيليب حتى لمحنة أهل السنة عنواناً في كتابـه هـو «مذبحـة سـان بـارثلميو في الإسـلام» فمـا هـي مذبحة سان بارثلميو؟

كثيرون من البروتستانت في فرنسا اتبعوا رائد الإصلاح الديني «كلفن» وسموا بالهيجو نوت، وفي عهد فرانسوا الثاني +١٥٦٠ بلغ عددهم نحو أربعمائة ألف نفس، وقد قرر تشارلس التاسع تزويج أخته من رئيس الهيجونوت، فاشتعل الكاثوليك غضباً وحاولوا اغتيال أمير البحر من الهيجونوت، ودبر الكاثوليك ـ بإشراف البابا ـ مذبحة دامية في عيد القديس بارثلميو في ٢٤ أغسطس ١٥٧٢ فوضعوا علامات على بيوت الهيجونوت والفنادق التي يأوون إليها في باريس، حتى إذا كان منتصف الليل دق ناقوس كنيسة سان جرمان مؤذناً ببدء المذبحة، فإذا بجماهير الكاثوليك وأشرافهم ينقضون على الهيجونوت ويأتون عليهم ذبحاً، ومن فر منهم إلى الشارع ـ نساء كن وأطفالاً ومرضى وشيوخاً طاعنين في السن، كان وراءهم الكاثوليك بخناجرهم حتى إذا أصبح الصباح كانت شوارع باريس وبيوتها تجري بدماء ألفين من النفوس البريئة، وتطايرت أنباء المذبحة إلى الأقاليم فاستحالت بدورها إلى مجزرة ذبح فيها ثمانية آلاف من الهيجونوت، وقال بعض المؤرخين أن المذبحة أودت بحياة نيف وعشرين ألفاً...!

والغريب أن المذبحة أثارت الغبطة والرضا في أوروبا الكاثوليكية كلها، فكاد فيليب الثاني يجن من فرط السرور عندما بلغته أنباؤها، وانهالت التهاني على تشارلس التاسع بغير حساب، وكاد البابا جريجوري الثالث والعشرون يطير فرحاً حتى أمر بأن تسك أوسمة لتخليد ذكراه، وتوزع على وجوه الشعب وأعيانه، وقد رسمت على هذه الأوسمة صورته، وإلى جانبه ملك يضرب بسيفه أعناق الملحدين، وكتب على الأوسمة: «إعدام الملحدين» وأمر البابا مع هذا بإطلاق المدافع وإقامة القداس في شتى الكنائس! ودعا الفنانين إلى تصوير مناظرها على حوائط الفاتيكان، هكذا بارك المذبحة رئيس المسيحية ــ دين المحبة!!

هكذا كانت مذبحة سان بارثلميو، نيف وعشرون ألفاً ذبحوا بأمر البابا، فكيف تقارن هذه المذبحة بمحنة أهل السنة التي عوقب فيها حفنة من العلماء دون أن تراق منهم قطرة من دم، وأمر بتنفيذ العقاب حاكم سياسي جهل حقيقة الإسلام؟ لكن هذا هو رأي مؤرخنا العربي اللبناني سامحه الله[1].

مصرع السهروردي:

أما عن السهروردي المقتول فهو مؤسس المدرسة الإشراقية في التصوف، والرأي عندها أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الموجودات، بمعنى أن العالم قد صدر عن إشراق الله وفيضه، ومتى تجردت النفس عن علائق البدن وشهواته تيسر لها الاتحاد بالله والاتصال بنور الأنوار، وعندئذ يتكشف لها الغيب في يقظة أو منام... إلخ. وقضى صاحب هذا المذهب ومؤسس مدرسته وهو في السادسة (أو الثامنة) والثلاثين من عمره عام ٥٨٧هـ/ ١١٩٢م.

---

[1] يبدو غريباً من عالم جليل كالأستاذ أحمد أمين أن يقول في الجزء الثالث من ضحى الإسلام ص ١٨٦ أن المحنة كانت «أشبه بمحكمة التفتيش تمتحن فيها العقائد ويعذب عليها الناس» والإمعان في النص يؤكد أنه قصد بالشبه بينهما مجرد امتحان الناس في عقائدهم، وليس في فظائع كل منهما ــ فالفارق كبير جداً.

ومرد مصرعه إلى استخفافه بالفقهاء وتمسكه برأيه واعتزازه بعقله، إلى جانب أن صلاح الدين الأيوبي قد لقي عنتاً شديداً في سحق الدولة الفاطمية التي كانت معقد آمال القرامطة، فكان شديد التخوف من دعاة الدعوات الباطنية، وكان السهروردي ـ كما كان الحلاج ـ من هؤلاء.

كان هذا كله ينذر بشر مستطير، وقد غادر السهروردي ديار بكر إلى حلب التي كانت تحت حكم الملك الظاهر ـ ابن صلاح الدين ـ وفيها ناظر الفقهاء والعلماء وجادلهم جدالاً شديداً بدا فيه تهافت منطقهم وضحالة علمهم، وتجلى عجزهم في مناظرته في علم الأصول، فقالوا له إنك تقول في بعض مؤلفاتك أن في وسع الله إن شاء أن يخلق نبياً ـ مع أن محمداً هو خاتم النبيين ـ فأجاب السهروردي: بأن الله قادر على كل شيء، والقادر إذا أراد شيئاً لم يمتنع عليه، قالوا إلا على خلق نبي، قال: هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة، قالوا: أنت كافر...

وزاد من حقد الفقهاء أنه كان مقرباً من الملك الظاهر، فأرسلوا إلى صلاح الدين يوغرون صدره ويثيرون مخاوفه، إذ بعثوا إليه بمحاضر يثبتون بها كفر السهروردي قائلين أنه إن بقي حياً أفسد معتقد الملك الظاهر، وهدم عقيدة الناس في أي ركن في هذه البلاد، فأرسل صلاح الدين إلى ابنه الظاهر بحلب خطاباً يوجب فيه قتل السهروردي إذ لا سبيل إلى إطلاقه أو الإبقاء عليه بأي وجه من الوجوه..!!

وقيل أن من أسباب قتله رأيه في الإمامة وهو رأي ينحدر إلى تفكير الباطنية الهدام، إذ صرح بأن أبناء علي هم صور التجلي الإلهي، ومعنى هذا أنه يريد قلب نظام الحكم على طريقة الإسماعيلية، وفي هذا أو ذاك كان مصرعه. وتتضارب الروايات في مقتله، منها ما يزعم أن الظاهر قد استجاب لرأي أبيه بعد أن عصيه في أول الأمر ـ فأذن بصلبه وخنقه، وقيل أنه اختار أن يموت جوعاً، لأنه اعتاد الجوع في رياضاته الروحية، فترك بغير طعام حتى قضى نحبه... ويقال أن الملك الظاهر قد ندم بعد هذا على ما فعل، وألقى القبض على خصومه وزج بهم إلى السجن[1]..

والمتتبع لأحداث مقتله يلاحظ وجوه الشبه بين الدوافع التي أدت إلى قتله والبواعث التي أفضت إلى مصرع الحلاج، هي بوجه عام اتصالهما بالدعوة الباطنية التي كان يمثلها القرامطة من ناحية، وحقد الفقهاء وحسدهم من ناحية أخرى، ولولا تدخل السياسة في الحالين ما تسنى للفقهاء أن ينالوا منهما ولا أن يمسوهما بسوء، فإن موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية كان في العادة مشبعاً بروح التسامح كما يقول نيكلسون.

وقاتل الله السياسة، فإنها تفسد الضمائر وتعمي البصائر وتتلف الأخلاق.

---

[1] انظر في سلف: Encyclopedia of Islam مادتي الحلاج والسهروردي ثم نيكلسون Nickolson في: The Idea of Personality in Sufism وقد ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه في التصوف الإسلامي وتاريخه ـ ثم ماسنيون Massignon في la Le case de martyr Etude sur une courbe personelle de vie: mystique de l'Is'am Suhraward, fondateur de doctrine illuminative (ishraqi) وهنري كوربان Corbin وقد ترجمهما الدكتور عبد الرحمن بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام ـ وفي هذه المصادر مجموعة من المؤلفات التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة تفاصيل الموضوع.

موقف القرآن الكريم من حرية النظر العقلي:

تحدثنا في الفصل الأول من هذا الكتاب عن موقف المفكرين من الأناجيل، ورأينا كيف يتهم أمثال «درابر» W. Draper و«بيوري» Bury الكتاب المقدس بأنه أعان رجال الدين على إعاقة النظر العقلي الحر والحيلولة دون انطلاقه، وعرفنا مدى ما في اتهامهم من باطل؛ وقد وجه بعض المفكرين مثل هذا الاتهام للقرآن الكريم، ومن هؤلاء «تنمان» G Th. Tennemann خليفة بروكر الألماني J. Brucher أبى تاريخ الفلسفة فيما يقول فكتور كوزان V. Cousin.

عرض تنمان لبيان العقبات التي عاقت العقل العربي (الإسلامي) عن التفكير الفلسفي، وردها إلى أسباب دينية وقومية، وفسر الأولى بأنها: القرآن «لأنه في رأيه يعوق النظر العقلي الحر» وحزب أهل السنة الذي يستمسك بحرفية النصوص.

ومرد الأمر في هذا إلى ما شاع في عصر تنمان من تعصب ديني، مقرون بتعصب جنسي بدا عند أمثال رينان E. Renan في تفرقته بين ما سماه بالجنس السامي - وإليه يرتد العرب - والجنس الآري — وإليه ينحدر الأوربيون - الذين زعم أنهم وحدهم القادرون على ابتداع الفكر المبتكر وفهمه! ! وقد وضح تهافت مثل هذا الرأي ولا سيما في القرن العشرين حين وجد بين المستشرقين منصفون للإسلام والعروبة.

ومن أئمة الإسلام من رأى أن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير (فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر!) ثم إلغاء السلطة الدينية[1] (فليس لأحد بعد الله سلطان، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحي).

وقد هيأت هذه الأصول السبيل لحرية العقل في أكثر عصور الإسلام، حتى عاش غير المسلمين من العلماء في العالم الإسلامي وهم موضع رعاية وإكبار[2]، وليس بنا من حاجة إلى تفصيل القول في هذا الذي ذاع وانتشر، فإن صح هذا فلماذا عرف العالم الإسلامي اضطهاد المفكرين في بعض مراحل تاريخه..؟

إن أجمل ما في موقف القرآن المجيد بصدد الحرية العقلية، قوله تعالى في سورة البقرة: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي..» وقوله في سورة الكهف: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ويقول تعالى في سورة يونس مخاطباً نبيه المصطفى؛ «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».. وبهذا أطلق القرآن الكريم حرية النظر، وسجل على المتزمتين إثم ما يفعلون وجعل رسول الله مبلغاً ومذكراً، لا مسيطراً ومهيمناً «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر» وبهذا كله خلا الإسلام من شيء اسمه السلطة الدنيوية، والخليفة لا يحتكر تأويل الكتاب والسنة ولا يعتبر معصوماً من الخطأ، فإن زل وجب تقويمه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» فيما يقول الحديث النبوي.

---

[1] الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، جعل الأصول الثمانية، وجعلها الأستاذ محمد فريد وجدي في الطبعة الخامسة من كتابه: المدنية والإسلام اثني عشر أصلاً وأيدها بفيض من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية فليرجع إليها من شاء.

[2] انظر في تفصيل هذا كتابنا: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي، ص ٧٠ وما بعدها.

وهكذا جرد الإسلام رجاله من السلطة الدنيوية التي قد تمكن المتزمتين منهم من التنكيل بمن يخالفهم الرأي، وكفل للمؤمن حريته وأمنه على حياته وحرمة مسكنه، كما أقر المساواة بين الناس كبيرهم وصغيرهم، بغير تفرقة في الجنس أواللون أو العقيدة... إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وحتى الخليفة لا يحتكر تأويل الكتاب والسنة، ولا يعد معصوماً من الخطأ، فإن زل وجب تقويمه، ففي الحديث النبوي: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وهكذا سبق الإسلام الثورة الفرنسية - أواخر القرن الثامن عشر - في توكيد مبادئ الحرية والإخاء والمساواة، بل سبق في توكيد الحرية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقد أقرته هيئة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨[1].

أقام عمرو بن العاص والي مصر سباقاً فاز فيه على ابنه شاب مصري من الدهماء، فما كان من ابن عمرو إلا أن وثب عليه وضربه بالسوط قائلاً له: خذها فأنا ابن الأكرمين! فأقسم المصري ليشكونه إلى أميرالمؤمنين عمر بن الخطاب، فقال له: اذهب فلن يصيبني ضر لأني ابن الأكرمين، فرحل المصري إلى الحجاز ورفع شكواه إلى أمير المؤمنين، فأرسل عمر يدعو عمرو بن العاص ومعه ابنه، فلما حضرا استدعى الشاب المصري فقال له: يا أمير المؤمنين: هذا - وأشار إلى ابن عمرو - ضربني ظلماً، ولما توعدته بالشكوى إليك، قال افعل فلن ينالني أذى لأني ابن الأكرمين، فما كان من عمر إلا أن ناوله درة[2] - وقال له اضرب بها ابن الأكرمين! فما كان من الشاب المصري إلا أن انهال بها على ابن عمرو في حضرة أبيه حتى أثخنه! ! فقال سيدنا عمر: اضرب أباه - والي مصر - على صلعته، فوالله ما ضربك ابنه إلا اعتزازاً بسلطان أبيه، فقال له الشاب المصري: يا أمير المؤمنين، ضربت من ضربني، وأنا مكتف بذلك، قال عمر: أما والله لو انهلت عليه ضرباً ما منعناك حتى تتركه من تلقاء نفسك، ونظر إلى عمرو بن العاص وقال له: متى تعبدتم - استعبدتم - الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا...؟

أفيمكن لمؤمن بهذا الدين أن ينكل بمن يخالفه الرأي، أو يجور على حرية أحد وأمنه وحياته...

تفسير الاضطهاد في الإسلام:

وإذن فمرجع هذا الاضطهاد فيما نعلم، إلى أسباب سياسية أو شخصية، ونعني بالأخيرة حسد العلماء للمتفوقين منهم، وضيقهم بشهرة غيرهم وذيوع اسمهم، وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألفوه، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته، فحب القديم لقدمه وكراهة الجديد لجدته، فطرة فطر الناس عليها من قديم الزمان، ثم طبيعة المعتقد الديني في نفوس المتزمتين من أهله - على ما عرفنا في الفصل الأول - لأن الإيمان إذا أخطأ طريقه أسلم إلى التزمت، والتزمت لا يستقيم مع إطلاق الحرية للعقل، وتقبل كل رأي يتكشف عنه البحث والنظر، هذا بالإضافة إلى ضيق الأفق وسطحية التفكير عند

---

[1] ورد في المادة الأولى من ميثاق هيئة الأمم: ولد الناس جميعاً أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وكلهم قد وهب الرشد والضمير، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

[2] هي كل ما يضرب به — وتعني هنا: سوط.

هؤلاء المتزمتين. أما الأسباب السياسية فنعني بها انسياق الحكام في ركب الرأي العام، ومسايرتهم لشعور الجماعات، وتمشيهم مع عقلية الجماهير ـ وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين ـ اكتساباً للسمعة الطيبة بين الناس ـ وهذا بالإضافة إلى جهل الجماهير وسرعة تأثرها وانسياقها إلى حيث تتوهم الجهاد في سبيل الله، يضاف إلى هذا كله ما يبدو في كتابات بعض الفلاسفة من جموح لا يستقيم مع ظاهر الدين، وما أشيع عن سلوكهم وأقوالهم ـ إن حقاً وإن باطلاً ـ مما لا يتفق مع احترام الدين وتوقير مبادئه.

وقد عرضنا نماذج من أسباب هذا الاضطهاد فيما عرفنا من حالاته، ونضيف أن من الفلاسفة المضطهدين من كانت حياته تترجح بين عطف الحاكم وسخطه، يخضع في هذا لمدى استجابة الحاكم لوشاية خصومه وحساده، ووساطة أصدقائه وأتباعه، ويفسر هذا محنة محمد بن عبد السلام الملقب بركن الدين، ونكبة أبي الوليد بن رشد، وقد عرفنا أثرهما من قبل، فأما الأول فمرد محاكمته ـ فيما يروي جولد تسيهر نقلاً عن ابن رجب في مخطوطه عن طبقات الحنابلة ـ إلى انتقام الوزير بن يونس من حفيد عبد القادر الجيلاني الذي آذاه أولاده إيذاء شديداً، وهذا بالإضافة إلى مؤامرات أبي الفرج الجوزي خصم عبد السلام العنيد. وقد أشرنا إلى أن مدرسة عبد القادر قد انتزعت من يد حفيده عبد السلام أثناء محنته، ولكنها ردت إليه بعد ممات الوزير ابن يونس، وأمضى عبد السلام «بقية حياته في رضى من الخليفة تارة، وسخط تارة أخرى».

ومثل هذا يقال في تفسير النكبة التي أصابت ابن رشد، والاضطهادات التي نزلت بغيره بالإضافة إلى أن الفلسفة في ذاتها كانت بغيضة إلى سواد الناس والمتزمتين من رجال الدين.

ولكن محنة ابن رشد لم تطل ـ كما أشرنا من قبل ـ ونجح مسعى أصدقائه عند الخليفة في تحسين عقيدته، فعفا عنه وعن صحبه وأولاده وأولاه العطف حتى مات في العام التالي.

وحملة ابن الصلاح ـ وأمثاله ـ في فتواه التي هاجم فيها الفلسفة والمنطق، لها ما يبررها من اتجاهات عقله وتيارات قلبه، وقد عرفنا أنها كانت دينية محضة، وأنه أخفق في تعلم المنطق حتى قال له أستاذه: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» ومن هنا كانت خصومته العنيدة للمنطق والفلسفة باسم الدين، ولعل السؤال الذي أفتى فيه فتواه كان من وضعه، لأن فيه إشباعاً لنزعات نفسه، وإرواء لظمأ قلبه في مهاجمة ما لا يحب، وقد كانت روح العصر تلائم هذه الفتوى وتتفق مع ما تنطوي عليه من تزمت وضيق نظر.

الاضطهاد بين المسيحية والإسلام:

من الإنصاف أن نقول أن فتواه تذكرنا بشيء له خطره المروع في تاريخ النزاع بين الإيمان والعقل، وإن فيها نصاً يشهد بأن أمثاله من المتزمتين من رجال الدين لو تهيأت لهم السلطة، لقيدوا العقل وحجروا على حريته ونكلوا برواد الفكر الحديث، وقضوا على التفكير الفلسفي في غير رفق ولا هوادة، أليس يقول في فتواه «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء (المشائيم) ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله..! ومن أوجب هذا

الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها وإغراء الناس بها، ثم سجنه وإلزامه منزله، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم (الفلاسفة) فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشرع قلع أصوله.. إلخ»!

ومثل هذا قد يذكرنا بمحاكم التفتيش في العالم الأوروبي الكاثوليكي! وقد عرفنا شيئاً عن أنبائها المروعة، وموقف رجالها من إعاقة النظر العقلي الحر والتنكيل بأهله. ويلوح لنا أن أول فارق ملحوظ بين الحالين، استحواذ الهيئات الكنسية على «سلطة زمنية» لم تتهيأ لهؤلاء المتزمتين من رجال الدين الإسلامي ويشهد بصحة هذا الرأي، أن المعتزلة وهم الذين اعتصموا بالعقل في دفاعهم عن الدين، قد نكلوا بخصومهم في القول بخلق القرآن حين تهيأت لهم السلطة بمساعدة المأمون والمعتصم والواثق، فلم يقنعوا بالمحاجة والتزام المنطق العقلي، بل حكموا السيف في رقاب مخالفيهم! ناهيك بغيرهم من رجال الدين الذي لا يقرون للعقل بسلطان! وقد يرد إلى هذا السبب، القول بأن تبعات هؤلاء المتزمتين حكام المسلمين قد جمعوا بين الحكم الدنيوي والديني في الصدر الأول من الإسلام، فلم يحدث من المحن حتى بعض ما عرفنا في العالم الأوروبي، وإن بعض حكام المسلمين في غير هذه الفترة قد انساقوا إلى حيث أراد المتزمتون من رجال الدين. فحجروا على الفكر الحر واضطهدوا أهله، ولكنهم لم ينشئوا محاكم تفتيش تطارد هؤلاء الأحرار أنى كانوا، ولم يضعوا سجلاً يثبتون فيه أسماء الكتب التي حرمت قراءتها على المؤمنين، ويقضون بحرمان مؤلفيها وقرائها على السواء، ولم يلجأوا إلى الإعدام والإحراق والتنكيل ونحوه إلا في حالات نادرة، إذا كان من الحق أن يقال ذلك فمن الإنصاف أن نقول أن كثيرين من رجال اللاهوت في أوروبا وأمريكا قد أوتوا من سعة العقل ورحابة الصدر وصدق الإدراك ما مكنهم من مسايرة الركب والتطور مع الزمن، فباركوا حركات التجديد وأدنوا من حضرتهم رواد الفكر الحديث، وتولوهم بالرعاية والتقدير؛ وإذا كانت ساحة الإسلام قد برئت من آثام غلاة المتعصبين من رجاله، فإن المسيحية ـ فيما يلوح لنا ـ غير مسئولة عن تاريخها الملطخ بالدم[1].

توفيق الطويل

المصدر: كتاب قصة الصراع بين الدين والفلسفة.

د. توفيق الطويل ـ ط٣، دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧٩

وصدرت الطبعة الأولى أواخر الأربعينات فيما أعتقد.

---

[1] انظر إلى جانب ما ذكرناه في صلب الكلام وهوامش الصفحات السالفة: الفصل القيم الذي وضعه المستشرق الألماني جولد تسيهر عن «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» وظهر في نشره مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم عام ١٩١٥ وقد نقله إلى العربية زميلنا الدكتور عبد الرحمن بدوي في «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ١٩٤٠، وكتاب أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وكتاب فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته» ١٩٠٣، والأستاذ الإمام «محمد عبده» في «الإسلام والنصرانية» وكتابنا في «أسس الفلسفة» وكتب الغزالي ولا سيما المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة، وابن تيمية وابن رشد وغيرها مما ورد في صلب الكلام أو في هوامش الصفحات.

- ٧ -

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
تصدير

علي سامي النشار

ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، والانقداح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم، وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام. ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة، واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، ويفصلها عن غيرها من الأمم. ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة. إن الروح الفلسفي المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفي المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق.

لا شك أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره، والفكر الإنساني متصل الحلقات، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها، إنها تختلف طبقاً للانبعاث الداخلي والخارجي في الأمم. هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء؟ وهل استطاع الهنود، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان؟ وهل استطاعت إيران القديمة، وهي أمة آرية أخرى، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان؟... وكذلك فعلى المسلمون القادمون من الجزيرة العربية، فحين التحموا بغيرهم من الأمم، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان.

وتعقدت المسائل، وضخمت الحياة بالمسلمين، فأمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو، وطوروا عرضها فقط، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوروبا، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان، أو على طريقة براهما أو زرادشت. وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذيلاً لحضارة، وينبغي أن نكون ذيلاً لحضارة، وأن نفرض على كياننا الداخلي وعلى وجداننا الباطني ما صدر عن كيان غيرنا وكمن في وجدانهم. وهذا خطأ بالغ، إننا نصدر عنا داخلياً، ونلقي إلى تراث الفكر بما تحرك في تعاريج عقلنا ذي القوام الخاص،

فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي أحكامهم، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم، ولا ما نقتنصه من تشوفنا في آفاق الكون هو تشوفهم، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً... إنه متعدد النواحي، متعدد المسالك.

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان، وإن كنا قد تناولناها، فلم يكن مجتمعنا مغلقاً تقف حواليه السدود والقلاع، بل فتح الباب العظيم، ودخل كل شيء عارياً إلى مدنيتنا الكبرى، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا، وكان ما أخذنا قليلاً ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سيالاً يبدع ويفتن.

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ، إنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور، وسارت قدماً حتى حل الأصيل، وكاد المغيب أن يطويها ويطوي المسلمين، ولكنها ـ وهي قوة حيوية خلاقة ـ تفتن من جديد وتبدع.

ومنذ أن نادت المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معني بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي.. إن النشأة هي اللبنة التي يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي.

وشغلت بتأريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة، فكتبت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في هذه الفلسفة، وكيف نتناولها في مصادرها الأصيلة.

ثم قدمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في جزأين، منهجاً ومادة، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبية لهؤلاء المفكرين الأوائل الذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم.

وما إن نفذت «الطبعة الثانية» حتى وجدت أن من واجبي أن أقدم «الطبعة الثالثة» التي نفذت فقدمت الطبعة الرابعة وها أنذا أقدم الطبعة الخامسة.

أما المنهج فلم يتغير في الطبعات كلها، وأما المادة فقد كبرت وضخمت، فبدا الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة. أضيفت إليه مواد واستخدمت فيه وثائق ومصادر جديدة. وما زلت أؤكد أن البحث في النشأة لم يتم بعد، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة، وتتضح فيه حقائق ما زالت مغمورة، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة، وتكشف عن تكامل نسقها.

ولم تكن أبحاثي وحدها في الميدان تبحث الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة، إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى عاماً بعد عام. ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرازق ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم، ومنشئ المدرسة الإسلامية الحديثة ـ دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها، يدرسونها في تؤده وإتقان، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة، وللمسلمين جميعاً في صورة متلألئة فاتنة.

ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها، وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر.

أما أقدم هؤلاء المشيخة القدامى: فهو العلامة العظيم المرحوم محمود الخضيري، وقد فقدناه وهو في أوج نضجه، ولا ينسى تلامذته الكثيرون في الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن

ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية. وكم نرجو أن يتمكن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى في محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامي.

أما ثاني هؤلاء المشيخة: فهو الدكتور محمد مصطفى حلمي، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرازق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه، وحمل في أناقة فاتنة رسالة الأستاذ الكبير. وتبدى هذا واضحاً في توفره على فلسفة الحب الإلهي لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض، كما كانت كتاباته عن الحياة الروحية في الإسلام أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمي في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها، كاشفة عن أسرارها ودقائقها.

أما ثالث التلاميذ فهو: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. ولقد كانت حياة أبي ريدة غنية بالفلسفة. لقد اقتحم ميدانها الوعر، فكتب في باكورة شبابه كتابه العظيم «إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية». ولم أر عبقرياً بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبي ريدة. لقد كون المذهب النظامي خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجي متكامل، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فلسفة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة هذه الدنيا، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندي وعاش معه وفيه، وحاول أن يظهر في وضوح وخصب حقيقة الكندي بين الكلام والفلسفة، وأن يخلص مذهبه من أوضار فلسفة اليونان التي يختلف فيها عن فلسفة الإسلام. وسواء صحت المحاولة أو لم تصح، فإن عبد الهادي أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرازق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها. وظهر دفاع محمد عبد الهادي أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الزاخرة على كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» للأستاذ دي بور، والذي قام عبد الهادي أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية.

ولم تكن مدرسة مصطفى عبد الرازق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضاري العلمي لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلي في «دار العلوم» موطن العلم العربي وحاملة التراث الإسلامي المقدس في جميع نواحيه، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم. لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية في الشرق الأوسط إلى منهج جديد في البحث، هو إحياء النظرة العقلية في شباب العرب خاصة والمسلمين عامة، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء في الفرنسية أو في العربية. وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة، وهي أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى. وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة شارح أرسطو. ثم بين في ضوء تحليل جديد ووثائق جديدة، أثر ابن رشد في فيلسوف المسيحية توماس الأكويني. ونشر محمود قاسم كتابه الرائع «نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها في توماس الأكويني»، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه في الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، فيهاجم الأولى ويمجد الثانية والثالثة.

إنني لا أوافق محمود قاسم في آرائه عن ابن رشد ولا في مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة. إنني - كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم - أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسة. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً على روح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعبر عنها في أصالة وقوة. وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو. لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديهم، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم، إلى المذهب الأشعري، وتخلصوا من شوائب العقل البحت، كما تخلصوا من أدران الغنوص في ضوء هذا المذهب، وحفلت حياتهم في ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله.

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله. خصبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية. لقد شع النور حيثما كان، وانتشر الضوء حيثما ظهر، وبقي الإسلام حيثما كان. بينما كانت المعتزلة - وهي إسلامية في جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملاً حاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامي، أرادها وقتاً، ثم تخلص منها بعد. أما المذهب الرشدي - إن صح تفسير محمود قاسم له - فهو ترف عقلي؛ لم يؤثر في مجتمع المسلمين أدنى تأثير.

هذا هو الخلاف الأكبر بين محمود قاسم وبيننا. ولكن هناك اتفاق كامل بيننا وبينه في أنه حيثما تفحص الفلسفة الإسلامية، فإنك تقابل الأصالة الفكرية، والقوة المنبعثة في تفكير المسلمين. وقد استطاع محمود قاسم أن يكوِّن مجموعة من التلاميذ يتدارسون آراءه وينشرونها، واحتل مكانه الكبير في تاريخ الباحثين في روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها.

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكري، وكونوا جيلاً من جبابرة العلماء. إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاتقهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث. إنهم يسيرون على أرض أسهل فقد مهد لهم الطريق. لقد تفتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة، فعليهم هم أن يحملوا مشاعلها، وأن يوضحوا حقائقها. وأقدم على سبيل المثال لا سبيل الحصر بعض أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم: الدكتور عمار الطالبي في أبحاثه العميقة عن الخوارج وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري وعن ابن باديس والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتورة فوقية حسني في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير والدكتور فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية، والدكتور محمد سليمان داود في أبحاثه عن الباقلاني وعن القياس في العالم الإسلامي، والدكتور محمد الغنيمي التفتازاني في أبحاثه عن ابن عطاء الله السكندري، والدكتور مصطفى محمد حلمي في أبحاثه عن ابن تيمية ونظرية الإمامة عند أهل السنة، والدكتور عبد القادر محمود في أبحاثه عن الإمامية تاريخ التصوف، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين والدكتور

محمد شرف في أبحاثه عن «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي» والحلاج الثاني الروحي في الإسلام وفي كتابة «سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام» وفي بحثه عن «التصوف في مدرسة بغداد». كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة، وتدعيم مادتها. أما منهجها فهو بحثهم الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية: الكلام والتصوف، وأما مادتها فيما ينشرونه من أبحاث في هذه الموضوعات وما يعدونه من مخطوطات نشر البعض منها، والبعض ما زال في طريقه إلى النشر.

وقد يتساءل البعض: وما حظ الأزهر - وقد كان معقل الإسلامية العظمى الأشاعرة — في الدراسات الإسلامية الفكرية وبعثها وتوضيح حقائقها، والوقوف بالمرصاد لأوروبا وعلمائها جميعاً؟ ولست أود في هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه، غير أنني أقول: إن ملامح مدرسة كبيرة ستؤدي عملها فيه أمام ضمير العالم الإسلامي تظهر الآن بقوة على يد عالم الإسلام الكبير الأستاذ عبد الحليم محمود ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طوالاً عن حقيقة الفكر الإسلامي، واستفاضت أبحاثه، وستمضي مدرسته قدماً في هذا الميدان لا توقفها حركات ناشزة تحاول أن توقف مجرى البعث العظيم.

وفي حركة البعث الكبيرة للعالم الإسلامي الخالص - يقوم علماء الأزهر بمجهود علمي جبار في إحياء وبعث الفكر الإسلامي: أما أولهم: فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار في أبحاثه المتعددة الممتازة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن الغزالي وفكره وفلسفته. ثم الدكتور سليمان دنيا. وقد شارك في إحياء أعمال سيد مفكري الإسلام على مر العصور «أبي حامد الغزالي» ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته. أما الأستاذ نور الدين شريبة فقد أحيا لنا نوادر المخطوطات في التصوف بتحقيق علمي نادر المثال.

وقد تعودت من قبل، أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوروبية الحديثة. هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوروبي وتفتتوا أذلاء في فكره المنتن الآفن، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية، وأن عمل المسلمين الأساسي كان قبول الفكر اليوناني والافتتان بفتنته. وكانت كتاباتي كلها رداً على هذه الدعوة الكاذبة، ومنذ أن نشرت كتابي الأول «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي» وآراء هذه المدرسة تتهافت تهافتاً كاملاً.. اختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث، ولم يعد يشعر أحد بوجودها، اللهم إلا إذا تعالت صيحة عصبية من رجالها الأقلين، تصرخ في جنون: أن تراثنا هو تراث اليونان، وأن فكرنا هو فكرهم، وأن حياتنا الفكرية ينبغي أن تربط بخلائف اليونان أوروبا وأمريكا.

وقد أثارت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى، حين كشفت — في إيمان كامل — عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها، لقد حق فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم: «إني لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً، أما المؤمن فيقمعه الله بإيمانه، وأما المشرك فيقمعه الله بشركه، ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان، عالم اللسان، يعلم ما تفعلون وينكر ما تقولون». كان هؤلاء على الإسلام وحقائقه والمسلمين وعقيدتهم أخطر من كل أعدائه.

لقد ظلموا الإسلام أشد الظلم، وأنكروه بكل وسيلة، كما حاربوا «الفكرة العربية» حينما صارت العربية علماً على «الوحدة» فأنكروا انتماءنا للعرب أشد الإنكار، ولقد ذهب البعض منهم إلى بارئه، وبقيت القلة منهم، ولعلهم أن يعودوا عن ظلم أقدس ما لدينا، ولعلهم يذكرون حديث أبي ذر الغفاري عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا. يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالي، فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي، كلكم جائع إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي كلكم عارٍ إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم. يا عبادي، كلكم ضال إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم، يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما أنقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني، فأعطيت كل إنسان منهم ما سأله ما أنقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المحيط، يا عبادي، إنما أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه».

أما بعد: فإني اقول: لعلهم أن يعودوا عن ظلم عقيدتهم وتراثهم وكيانهم.. إنهم لن يضروا الإسلام شيئاً، إنهم أحقر من جناح بعوضة، ولن يغني طنينهم شيئاً، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالي مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الله ملطخة بالعار والشنار. لقد خلت النذر من قبل ولم يستفيقوا، وأرجو أن يتيقن الباقون منهم في الحياة النذر.. نذر الله المتتاليات. وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله. وإنابتهم وعودتهم العودة الدائمة إلى حظيرة الله.

والله ولي التوفيق.

علي سامي النشار

المصدر: كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

الدكتور علي سامي النشار ـ ط ٦، دار المعارف ـ مصر ١٩٧٥.

صدرت الطبعة الأولى أواخر الأربعينات.

- ٨ -

الفلسفة والتراث

د. حسن حنفي[*]

أولاً: مقدمة: ماذا تعني: الفلسفة والتراث؟[١]

أصبح لفظ الفلسفة شائعاً في فكرنا المعاصر وإن كان أقل شيوعاً في تراثنا القديم الذي فضّل لفظ الحكمة وأسّس لها علوماً بأكملها هي علوم الحكمة[٢]. وإن كان بعض القدماء قد استعمل أيضاً لفظ الفلسفة ويعني بها الفلسفة اليونانية بخاصة[٣]، بينما آثر البعض الآخر استعمال تعبير «الفلسفة الأولى» على العموم[٤].

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة القاهرة ـــ كلية الآداب.

(١) يصعب على الإنسان أن يعاود الكتابة في موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات في مؤلفات مثل: حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، أو في مقالات مثل: «موقفنا الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٦٦ ـــ ٩١؛ «تراثنا الفلسفي» في: حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبو الأنجلو المصرية، ١٩٨١)، وفصول (القاهرة)، العدد ١ (١٩٨٠). وما زال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل في: «من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة،» وبالتالي فإني أعتذر إذا حدث بعض التكرار في هذا البحث، فالقضية واحدة، والموقف واحد.

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: النجاة؛ في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، وعيون الحكمة؛أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، فصوص الحكم؛ محمد فضل الحق العمري الخير أبادي، كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية. كما تتمثل صعوبة البحث في الفلسفة في كونها بين العلم والقضية، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة، بين تحليل القديم وقراءة الجديد، بين تأصيل العالم وروح المواطن وبين البحث العلمي والالتزام بموقف، وتلك هي المهمة المزدوجة لجيلنا.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة؛ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها؛ فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والوضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى.

(٤) الكندي، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

أما لفظ «التراث» فإنه من استعمال المعاصرين تحت تأثير الفكر الغربي، وكترجمة لا شعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Uberliefeiung Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى[١]. ففي الوقت الذي يتحوّل فيه الماضي إلى تاريخ ينشأ الوعي التاريخي فاصلاً بين القدماء والمُحدَثين. حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرِّخاً، معلناً اكتمال الفلسفة اليونانية، وفي معركة القدماء والمحدثين في القرن السادس عشر إبّان عصر النهضة الأوروبي، وعد ديكارت في القرن السابع عشر، مميّزاً نفسه عن القدماء ومعلناً نهاية العصر الوسيط، حتى انتصر الجديد كلية في العصور الحديثة، وبدأت المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي. وقد حدث ذلك أيضاً عند ابن رشد في الفلسفة الإسلامية عندما أرّخ للسابقين عليه، وعند ابن خلدون عندما أرّخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها. ومنذ الإصلاح الديني الحديث والسؤال قائم في صيغ مختلفة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين[٢].

أما ما يسمى عند الباحثين من جيلنا بـ «العقل العربي» في «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي»، فإنه مفهوم غريب عن التراث، فالعقل لا قومية له. هناك العقل الخالص الذي يوجد في كل إنسان، الفاعل أو المنفعل، بالقوة أو بالفعل، بالملكة أو المستفاد. وهو إحدى قوى النفس ولا يدل على حضارة أو تراث نشأ في أمة إسلامية، العرب أحد شعوبها ويتحدثون اللسان العربي. لقد نشأ هذا المفهوم للعقل في الغرب، إبّان المد القومي، في القرن التاسع عشر، وصاروا يتحدثون عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي، والعقل البريطاني، أو العقل الأوروبي، والعقل اليهودي. ومن البيئة نفسها خرج العقل العربي تروّج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطي خصائص ثابتة للشعوب، وطرق تفكيرها، استئنافاً لمفهوم «العقل البدائي» في علم الأنثروبولوجيا إبّان نشأته الأولى[٣].

ماذا يعني التراث؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة، أي ما يسمّى بعلوم الحكمة عند الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتي كمختص، قبل المخصص وليس بعده؟ أم أن المقصود هو التراث الفكري عامة، أي الذي يشتمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية؟

---

[١] في القرآن الكريم، بمعنى الإرث المادي، مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿و تأكلون التراث أكلاً لمّاً، وتحبون المال حباً جمّاً﴾، القرآن الكريم، «سورة الفجر،» الآيتان ١٩ ــ ٢٠. وليس بمعنى التراث الحضاري. أما من حيث اشتقاقات فعل «ورث»، مثل «الإرث» و«الميراث» فقد وردت ٣٢ مرة. ويرد اللفظ غالباً بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب، أو الأرض والجنة والفردوس وليس فقط بمعنى الإرث المادي.

[٢] أبو الحسن علي الحسين الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، وشكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وهذا هو سؤال جمال الدين الأفغاني نفسه، وعبد الرحمن الكواكبي، وأديب إسحق، وعبد الله النديم.

[٣] **Philipp Petrai, The Arab Mind.**

إن حرف العطف «الواو» صعب التحديد، وذو معنى دقيق، ومن ثم فإن منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكاً من منطق الجواهر. إن السؤال: ما الصلة بين الفلسفة والتراث؟ سؤال عن الصلة التي يشير إليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية. هل المقصود بهذا السؤال عن كيف نشأت الفلسفة، أي علوم الحكمة، في تراثنا القديم؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التي ندرّسها في جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفي القديم؟ الأرجح أن المقصود هو الثاني.

إن السؤال الأول سؤال تاريخي أكاديمي خالص، وإن كان له دلالته المعاصرة حيث أن الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم، في حين أن الفلسفة في عصرنا إما نقل عن النشأة الأولى، ودون نشأة ثانية، أو نقل عن التراث الغربي المعاصر، بعد أن أصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هي الأطراف. إن انتقال العلوم والمعارف من المركز إلى المحيط مثل انتقال الجيوش، والخبرات، وبرامج الإرسال في أجهزة الإعلام.

أما السؤال الثاني فسؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم[1]. لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد غريب في بيئة ثقافية تلفظها؟ إن الفلسفة تعيش أزمة في الحالتين، لأنها تبدو وكأنها نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة، كما هو الحال في جامعاتنا في تدريس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في «الفلسفة الحديثة»، وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في «المعاصرة» لنقل العلوم الإنسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال، أو هي تبدو نقلاً للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوّف، باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظَ حتى الآن بشرف اعتباره ضمن العلوم الفلسفية رغم التنبيه على أهميته، والتحذير من نتائج إغفاله[2]. وفي أفضل الأحوال فإنه يتم اعتبار بعض جوانب التراث القديم في العلوم الفلسفية الغربية المعاصرة كبدايات، وصياغات لا علمية في مرحلة ما قبل العلم، أسوة بما حدث في التراث الغربي حين ينظر إلى التراث الشرقي باعتباره بدايات العلم، قبل صياغته الأخيرة في العصور الحديثة[3]. وتعقد أحياناً بعض المقارنات بين روّاد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر[4].

قد يكون المقصود بعبارة «الفلسفة والتراث» صلة الفلسفة كواقع حالي، أي كفكر ومنهج واختيار، بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام. كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حالياً باسم الفلسفة مع التراث القديم؟ ما هي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة إلى الموروث الفلسفي القديم؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث،ومن خلال حرف العطف، إلى الجبهة الثالثة من موقفنا

---

[1] كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفي العربي الأول، انظر أعمال المؤتمر في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

[2] مصطفى عبد الرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الآرسطي وحسن حنفي، «علم أصول الفقه» في: دراسات إسلامية، ص ٦٥ ــ ١٠٤.

[3] عبد العزيز عزت، فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وقد صدّر المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون.

[4] عثمان أمين: الجوّانية: نظرات في فكر العقاد؛ فلسفة اللغة العربية؛ رائد الفكر المصري، ورواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي.

الحضاري، أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه، من حالة استيقاظه على التراث القديم، يتفاعل معه، وينتقي منه، وينقد رواسبه ويطوّر عناصره التي توقفت، ويُبرز مواطن قوته.

وعلى أية حال، وسواء أكان المقصود هو المعنى الأول، الذي يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالاً تاريخياً خالصاً مشيراً إلى تراثنا القديم (الجبهة الأولى)، أم المقصود هو المعنى الثاني الذي يجعل هذه العلاقة سؤالاً فلسفياً معاصراً قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يكون لفظ الفلسفة أقرب إليها (الجبهة الثانية)، أم كان المقصود علاقة الفكر ذاته (الفلسفة كعملية ممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم) (الجبهة الثالثة)، فإن السؤال يظل مطروحاً بكل هذه المعاني الثلاثة، وفي هذه الجبهات الثلاث، لاسيما وأنها معان متداخلة، وجبهات متشابكة. وتكمن الصعوبة في معرفة إلى أيّ حد تحيل العلاقة بين الفلسفة والتراثً إلى أي من هذه المعاني أو الجبهات الثلاث.

ثانياً: أزمة الفلسفة والتراث

تتمثل أزمة «الفلسفة والتراث» في ثنائية المصدر في فكرنا المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك «التراث»، ويعني في الغالب التراث الفلسفي القديم. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والتراث يأتي من تاريخنا القديم. ويعني ذلك أن «الآخر» هو الحديث المعاصر، وأنّ «الأنا» هو التاريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الآخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد... بين التراث والفلسفة، إلى آخر ما يقال من مصطلحات عصرنا الذي يتمثل مطلبه الرئيس في الأصالة والمعاصرة.

أما البعد الثالث، وهو الذي يمثله حرف العطف «الواو»، أي الفكر المستقل ــ اعتماداً على العقل الخالص والذي يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والجديد ـ فلا وجود له. إنه العقل الذي أنيطت به عدة علوم فلسفية خالصة، في مقدمتها الميتافيزيقا. وقد غلبت على هذا العلم أيضاً مادة المعاصرين مثل: كانط وهيدغر وكارناب، وغلب على المدخل إلى الفلسفة أيضاً الطابع الغربي في قسمة الفلسفة إلى نظريات ثلاث مشهورة: المعرفة، والوجود، والقيم، دون الإشارة إلى ما يعادلها في تراثنا القديم، أعني في علم أصول الدين: نظرية العلم، ونظرية الوجود، والإلهيات التي تضم نظريتي التوحيد والعدل، أي مجموع القيم، متى تقدّمها استقلال العقل، وحرية الإرادة، والأمل في المستقبل[1]. والحقيقة أن هذه النظريات الثلاث في الفلسفة الغربية الحديثة قد أتت في بداية العصور الحديثة كغطاء نظري جديد بدل الغطاء النظري القديم الذي ورث من العصر الوسيط، والذي تم إسقاطه في عصر النهضة، علماً أن هذه النظريات الثلاث ما زالت مطوية داخل علم العقائد في تراثنا القديم، وأنّ أسس الفلسفة، بالنسبة إلى جيلنا، هي الجبهات الفلسفية الثلاث التي يحتّمها موقفنا الحضاري الحالي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع[2].

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

[2] حسن حنفي، «موقفنا الحضاري» ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

إن الضحية الرئيسة لهذه الأزمة هي ظروف العصر التي تم إسقاطها كلية من الحساب، مما نتج عنه حيرة طلاب الفلسفة بين التراث القديم والفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فإننا نشكو من عدم ارتباط مقرراتنا الفلسفية بروح العصر، وعدم تعرضها لمشاكله، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد، وفي أجهزة الإعلام كنوع من تبرئة الذمة أمام النفس، وكأننا على وعي بالأزمة، ونحاول جاهدين إيجاد حل لها. والسبب في هذا السلوك واضح جداً وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاث: تراثنا القديم، والتراث الغربي المعاصر، وواقع عصرنا وهمومه، دون رابط عضوي أو تفاعل فيما بينها، أما الحل فأوضح مما سبق، وهو تحديد الموقف بدقة من هذه الجبهات الثلاث وإيجاد عناصر التفاعل بينها، حتى لا يميل وعينا القومي تجاه واحد منها متناسياً الآخر تماماً ومتجاهلاً له، فيهزم فيه. إذ تخرج السلفية من الجبهة الأولى، كما تخرج العلمانية من الجبهة الثانية، وتحاول الإصلاحية الخروج من الجبهة الثالثة. وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين، أو يلتقي مع الآخر في معاداتهما وتكفيرهما، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك.

قد يكون أحد أسباب هذه الأزمة عدم تساوي الجبهتين الأولى والثانية، أعني التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث العمق التاريخي. فالتراث أعمق من الفلسفة في وعينا التاريخي، إذ يمتد منذ قرنين من الزمان. إنها لم تكوّن، بعد، تراثاً قديماً، والأجيال التي عملت فيها لا تتجاوز الجيلين أو الثلاثة، بل إن التراث الغربي عند أصحابه لم يزل معاصراً بالنسبة إلى تراثه القديم في العصر الوسيط أو في العصر اليوناني. وهو كذلك أيضاً حتى عند أصحاب الاتجاهات المحافظة في الفلسفة المعاصرة، مثل التوماوية الجديدة التي تعتبره مجرد قوسين، تأويلاً جديداً لموضوعات أساسية في العصر الوسيط. وإذا كان التراث أكثر رسوخاً في وعينا التاريخي من الفلسفة فإن التعبير (التراث والفلسفة) يكون أصدق من (الفلسفة والتراث). فالأولوية هي للتراث على الفلسفة، لأنه أعمق تاريخياً، وأرسخ وجدانياً في وعينا القومي.

ربما يكون أيضاً بين أسباب عدم التوازن في وعينا القومي بين التراث والفلسفة أن التراث معلوم الهُوية، إذ يعني تراثنا القديم أنه يعبر عن هوية الأنا، في حين أن الفلسفة والتي قد تعني الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحاً في التعبير عن الهوية... هوية من؟ هوية الأنا أم هوية الآخر؟ وإذا كانت هوية الأنا، فهل هي هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر؟ من هنا ينشأ في «الأنا» ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين... هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخي، وهوية المعاصر بحداثته وغربته. وتشتد الأزمة حدة حين يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف، لأن العلاقة بينهما علاقة صراع وتضاد، منذ نهضتنا الحالية. فإذا كان التراث يعبر عن «الأنا» والفلسفة تعبر عن الآخر، فإن علاقة التراث بالفلسفة تحددها علاقة الصراع بين الأنا والآخر... بين التحرر والاستعمار... بين الشرعية واللاشرعية... بين الجماهير والصفوة... بين المحكومين والحكام. ترى هل يمكن حل هذا الصراع بين «الأنا» و«الآخر»... بين الجبهتين الأولى والثانية، إلا في الواقع المباشر، أي على الجبهة الثالثة، حيث يدور القتال؟[1]

---

[1] حسن حنفي: «التراث والنهضة الحضارية،» ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الفكري الذاتي، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠؛ «التراث والعمل السياسي» ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر والحوار، ندوة التراث والعمل السياسي، الرباط، ١٩٨٢، و«التراث والتغير الاجتماعي» ورقة قدمت إلى: معهد التخطيط القومي بمصر، ندوة القضايا الاجتماعية للتنمية في مصر، القاهرة، آذار/ مارس ١٩٨١.

ثالثاً: مظاهر الأزمة

تبدو الأزمة في تعاملنا مع التراث القديم، أعني في نقل علومه كلها دونما اختيار بينها، أو تطوير لها. فغالباً ما تنقل الفلسفة، والكلام، والتصوف دون أصول الفقه، مع أنه ـ وكما نبّه على ذلك رواد البحث الفلسفي في عصرنا ـ أهم مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي المنطقي المنهجي. وما زال هذا العلم قابعاً في كليات الشريعة في الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية، والجامعات الإسلامية بأم درمان، والقرويين، والزيتونة، أو في كليات الحقوق في الجامعات الوطنية مطوياً في الشريعة الإسلامية، وكأنه إحدى مقدماتها، دون مقارنة بينه وبين العلم الموازي له في التراث الغربي، أعني منطق القانون ومناهج تفسيره[1]. لقد أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النفس، وروح الحضارة، ومنهج الفكر، ومواطن الإبداع، على الرغم من شكايتنا المستمرة من غياب الفكر المنهجي في فكرنا المعاصر، ودعوتنا إلى أهمية المنهج في الفكر الغربي.

وفي تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة جعلناها على مستوى واحد، دون أن نفضّل بعضها على بعض. فعلم الكلام كالفلسفة كالتصوف سواء بسواء، دون تمايز بينهما من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة إلى عصرنا الحاضر، بل دون جدل بينها... هذا الجدل الذي أدركه القدماء. فالفلسفة تطوير للعقائد في الصراع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة[2]. والتنزيل في صراع مع التأويل، وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية. والمتكلمون في صراع مع الصوفية، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق... بين البرهان والكشف، ومحاولة الفلسفة الإشراقية من ناحية، وحكمة الإشراق من ناحية أخرى، الجمع بينهما[3].

لقد حاول المتأخرون، كالمتقدمين، إحصاء العلوم من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها ببعض في نسق علمي واحد، طبقاً لمقاييس في التصنيف تدل على اتصال الإلهيات بالطبيعيات، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدني[4].

وننقل مادة كل علم، ونصف ـ على أقصى تقدير ـ نشأته وكأننا غرباء عنه، متفرجون عليه... أشبه بالمستشرقين منا بأصحاب البلاد، مع أننا جزء منه، ومسؤولون عنه. توقّف العلم لأننا انفصلنا عنه، وتخلينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من تخلي رجال العلم وعلماء الأمة عن المسؤوليات العامة وتركها في أيدي أولي الأمر. وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتمالها.

وفي كل علم نعرض لأمهات المسائل، والخلاف حولها، وكأننا لسنا طرفاً فيها، وكأن الأمر لا يعنينا في قضايا المصير. ففي الكلام، نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضّل التنزيه على التشبيه في التوحيد، ولا نؤثر العقل على النقل، ولا حرية الإرادة على الجبر والكسب في العدل، ولا نعطي الأولوية للعمل على الإيمان في الأسماء والأحكام، ولا للاختيار على الزمن في الإمامة. فلا تزال الإمامة في قريش،

---

[1] F. Geny, Méthode d'interprétation et source en droit privé positif (Paris: L. G. J., 1954)

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤).

[3] حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا،» في: دراسات إسلامية، ص ٢٧٣ ــ ٣٤٥.

[4] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٩١ ــ ١١٣.

أي في فئة لا تخرج منها، وهي اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة، إبّان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة الأولى، والتي حفظتها الكتب المدونة، ويكررها الأساتذة في الجامعات الدينية والوطنية، على الرغم من تغير الظروف والتي قد تحتّم اختيارات بديلة طبقاً لحاجات عصرنا. ما زلنا نؤرخ «للفرْق بين الفِرَق» دون محاولة للجمع بين الفِرَق، ونحن ندعو إلى الوحدة الوطنية، ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيداً عن أحاديث التطرف في الحكم، وكوسيلة للخلاص.

وفي الفلسفة نكرر القِسمة الثلاثية القديمة: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات[1]، دون أية محاولة لإعادة بناء المنطق الصوري القديم في منطق شعوري أو جدلي أو اجتماعي. ونكرر الطبيعيات القديمة، ودرجاتها، وترتيبها الصاعد، من العناصر الأربعة إلى المعادن، إلى النبات إلى الحيوان، إلى النفس، والطبيعة ساقطة من وعينا القومي. ونكرر الإلهيات القديمة بإشراقياتها وفيضها وإعطائها الأولوية لله على العالم، دونما محاولة لإعادة بنائها، لرد الاعتبار إلى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة إليه. ونثبت الضرورة الكونية في العالم التي تمنحها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك، ونرى الطوالع لمعرفة مصائر البشر، ونرى المدينة الفاضلة متمثلة في الدولة الهرمية التي تأخذ القمة فيها كل شيء، ويُسلب عن القاعدة كل شيء. نعيد البناء القديم، والإنسان والتاريخ فيه غائبان، وهما محور التقدم في كل حضارة، ولدى كل الشعوب. ونعيد التصوف القديم ونكرره كعلم، دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقاً لمنهج الأثر والتأثر، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخي على تيار البذخ والترف، ونتيجة للتكالب على العالم، والاقتتال بين الفرق السياسية، كلٌ منها تدعي أنها أوْلى بالحكم الشرعي وتكفّر الأخرى. كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية، وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت في خروجهم على السلطان، لم تبق إلا محاولة الخلاص الفردي بعد أن استحال الخلاص الجماعي، وترك الدنيا بمن فيها، على من فيها، بعد أن تكالب الناس عليها، والهروب إلى الله بعد أن استعصى العالم واستحالت السيطرة عليه. ولا نطرح سؤالاً هل الموقف الآن هو كذلك؟ هل المقاومة ميؤوس منها؟ هل ما زال الهروب إلى الله مطروحاً؟ هل إنقاذ الجماعة قد انتهى إلى طريق مسدود؟ هل استشهد منا قادة المعارضة مثلما استشهد من آل البيت؟ مازلنا ندرس التصوف وندرّسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا، ويفرّ من بين أصابعنا، ويهرب، فاقدين السيطرة عليه. ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحل محلنا، بحجة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة.

وفي كليّات الشريعة في الجامعات الدينية، وكليات الحقوق في الجامعات الوطنية نكرر النسق القديم في علم أصول الفقه، ونبرز المدارس الأربع وكأنها مختلفة متباينة، دون أن نراها من منظور واحد

---

[1] حنفي: «تراثنا الفلسفي» في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ ــ ١٤٤، انظر أيضاً: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ــ ٤١٥، و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٤١٦ ــ ٤٥٦.

وكمنهج واحد، مع تأكيد كل مدرسة أحد جوانبه. فالمالكية تعطي الأولوية للواقع على النفس، والحنفية تعطي الأولوية للنفس على الواقع، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقاً للضرورة والمصلحة وتفسير الزمان والمكان، والحنبلية دعوة إلى العودة إلى الأصول بعد أن تشعّب الفكر، وتضاربت مناهج الاستدلال، وتداخلت الأهواء والمصالح، وتشابكت العلل. كما نكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظراً لقربه من الوحي، وأولويته على الواقع. في حين أن روح العصر الحالي، واستناداً أيضاً إلى روح الوحي المثلة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، تعطي الأولوية للواقع على الفكر. وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنة، والكتاب. وهو الترتيب الصاعد في مقابل الترتيب النازل القديم، الاستقراء في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلا ففيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضياع إعمال النظر؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص، وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة، والدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية، وهي أسباب النزول المكانية أي ظروف قراءة النص حالياً. والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي، دونما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد، أو إلهام يأتي، حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر. والسنة هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي، للاسترشاد بها، كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية، قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع. والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع بداهة العقل والفطرة، وكما يبدو في الحكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية[1].

أسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقّفتها الجامعات الدينية، وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية لتعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تركها القدماء بلا تطوير، وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحوّلها إلى علوم عقلية خالصة، وهي أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، فقد استقرت في الأذهان، وترسبت في الوعي، وامتلأت بها المكتبات العامة والخاصة في المساجد والقصور، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية، وشاعت وراجت، طباعةً وتوزيعاً، وكسب الناشرون من ورائها الملايين. يستشهد بها الأئمة والخطباء، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للإثبات أو النفي. وهي العلوم التي نشأت نقلية خالصة وتوقف تطورها، ولم تتحول بعد إلى علوم نقلية عقلية، كباقي العلوم الأربعة الأخرى التي تغلب على أقسام الفلسفة. ولما ظلّت بعيدة عن أعمال العقل وممارسة

---

[1] Hassan Hanafi, «Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension,» dans: Usul al-Figh (Le Caire: Conseil des arts, des lettes, et des sciences sociales, 1965), pp. 63 – 161.

النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات، وغاب عنها النقد الداخلي واكتفينا بالنقد الخارجي كما وصفه القدماء.

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطي والزركشي، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التي تبلغ المائة، بما في ذلك الحرف والشكل والصوت، ودون التمييز بين ما هو دال وبين ما لا دلالة له. ظللنا نردد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحي، مثل: هل الفاتحة جزء من القرآن؟ هل البسملة جزء من السورة؟ وهي مسائل لم تعد ذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد سوطاً للنقاش، إن إثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف «قل»، «قال» أو تغيير التاريخ الهجري إلى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرّق أكثر مما يجمّع. في حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء، دون التركيز على دلالتها، مثل **أسباب النزول أي أولوية الواقع على الفكر، الناسخ والمنسوخ، أي تطور التشريع في الزمان وقياسه على القدرة الإلهية، المكي والمدني أي التصور والنظام**، العقيدة والشريعة، النظر والعمل... إلخ.

ظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولي الزماني المقطع، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، حيث يتوزع الموضوع الواحد في عديد من الأمكنة فتضيع وحدته، ويفقد الناس رؤيته، ويتفتت بناؤه، وبالتالي لا يغير من الواقع شيئاً ولا تقدّم له نظرية. في حين أن التفسير الموضوعي للقرآن قد يكون أقرب إلى روح العصر، لمعرفة موقف الوحي من الأرض، والملكية، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والفقر، والغنى، وعوائد النفط، والتبعية للأجنبي والحرية والقهر[1]. كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أي البحث عن الوقائع المادية التي يشير إليها النص في حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك، وصدقه النظري في تطابقه مع التجربة البشرية، وليس مع الوقائع التاريخية[2].

أما علوم السيرة فقد تكون هي المسؤولة عن التشخيص في حياتنا العملية، **وعبادة الأشخاص عندما تتحول الأفكار والمذاهب والمبادئ ونظم الدول بل وعصور التاريخ إلى أشخاص.** الوحي مبادئ مشخّصة، ونظريات لا شخصية... تصورات مبدئية وشرائع عامة. والرسول مجرد مبلّغ للوحي، وأول مبيّن لعمومه، ومطبّق لشريعته. ليس الرسول وحياً بشخصه وإلا وقعنا في التصور المسيحي للوحي، وهو المسيح بشخصه أو الكنيسة بمؤسساتها. علوم السيرة نشأت في المسيحية نظراً لتحول العقيدة من الكلمة عند المسيح إلى الشخص عند الحواريين وبخاصة بولس، ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم في الكنائس، وإقامة المعابد فوق المقابر. ولكنها قد لا تنشأ في الإسلام لأن الرسول مجرد مبلّغ للوحي، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، رسول قد خلت من قبله الرسل. لا يقوم بالمعجزات في حياته أو بعد مماته، ولادته ومماته مثل سائر البشر، لذلك كان تشخيص الرسالة في علوم السيرة هو الراسب التاريخي المكوّن لعبادة الأشخاص في حياتنا القومية المعاصرة. ثم قوّت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتي شملت آل البيت أيضاً، هذا

---

[1] محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن.

[2] حسن حنفي، «قراءة النص» مجلة ألف، العدد ٧ (١٩٨٨).

التشخيص من خلال الطرق الصوفية، التي تعتبر الرافد الأول للدين الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

أما علوم الحديث فقد استطاعت بحق أن تضبط صحة أقوال الرسول بعد أن تشعبت، وزادت، ونقصت، واختلط الصحيح منها بالموضوع، وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدر ثان للتشريع اكتفاء بالمصدر الأول. كانت ظروف العصر الأول تحتّم النقد الخارجي والاعتماد على صحّة السند استدلالاً منه على صحة المتن. ونشأ علم الجرْح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث. ولكن الظرف الآن قد تغير. وبَعُد عهدنا من عهد الرواة، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحة الحديث من صحة المتن، واتفاقه مع العقل والحس، مع البداهة والواقع، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور. وهي بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل: استقلال الرواة، أي عدم خضوع الراوي لأي ضغوط لتغيير الذمة، واستحالة التواطؤ والاتفاق على تغيير الرواية، العدد الكافي منهم حتى يصبح الاطراد في القول أساس الصحة مثل اطراد التجربة البشرية، التجانس في الزمان، أي تجانس انتشار الرواية عبر العصور. لا خفاء فجأة أو شهرة فجأة، حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التي تريد إخفاء النص أو نشره.

أما الفقه فإنه كان أيضاً وثيق الصلة بالعصر القديم، فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظراً لقربه من عصر الوحي، ولحداثة العبادات ونجاح المعاملات، وتبويب الفقه بأيدي فرق السلطان حتى يقنن للناس شريعة تغلب عليها الشعائر والطقوس، ولا تتعرض إلى الحياة العامة إلا في الفروع، وكما هو الحال في الإمامة في علم أصول الدين، عندما وضعت كآخر مسألة في سفر العقائد، كفرع لا أصل، على هامش العقيدة ليس في صلبها، اتباعاً للعرف وليس طبقاً لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة. في حين أن أزمة عصرنا في هذه الغلبة بالذات وتواري المعاملات عن العبادات، وامتلاء حياتناالعامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقاً للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطاء فقهي صوري من المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال. لقد كان همّ الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية، الحلال والحرام، نظراً لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس إلى هذه المعرفة. واقتفينا الأثر، وزايدنا في الإيمان، فركّزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين إياهما إلى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل، ونسينا المباح. طرحنا سؤال التحليل والتحريم في كل شيء حتى أصبحت حياة البعض منا هاجساً ووسواساً يرى الحرام في كل شيء، مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمسة. وكل ما سكت عنه الشرع تحليلاً أو تحريماً فهو مباح. ولا حلال إلا ما حلله الشرع، ولا حرام إلا ما حرمه الشرع. أحالت فرقنا الإسلامية المعاصرة ـ مثل الصوفية قديماً ـ المكروه إلى الحرام، والمندوب إلى الواجب وتحولت حياة المسلم إلى ثنائية الحلال والحرام، وضاعت حياة التوحيد، وانزوت أمام المانوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة. وضاعت من النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام وتحولت إلى حياة الحرب والتضاد والصراع في معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الإحباط وصفوف القهر، أو ما يسمى بقوى الخير وقوى الشر، بين الفضيلة والرذيلة. مع أن روح العصر تتطلب

تحرير الناس من عبودية الحكام، وأسر التقاليد، وقهر القوانـين ودعوتهم إلى الطبيعة أساس الوحي، وبدئهم بالمباح أو الحلال أساس الشريعة، براءة الذمة أو البراءة الأصلية، رحمة الناس.

كما درّسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة في مادة «تاريخ العلوم عند العرب» سواء العلوم الرياضية أم الطبيعية، مكررين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا قصب السبق على غيرنا، حتى نرضي أنفسنا الإحساس بالنقص، وتعويضاً للتوقف الحالي. وما دمنا في الماضي قد سبقنا غيرنا فإن ذلك قد يغفر لنا تأخرنا الحالي، أو قد يعطينا وهماً باللحاق. وقد نكون أقرب إلى تاريخ العلوم الصرف في المراحل السابقة لتطور العلم الغربي الحديث، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها إلى العلم الغربي قبيل عصر النهضة، وهي صورة تاريخ العلم العام - من وجهة النظر الأوربية - حيث يصب كل شيء في الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم في الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين، وما العلم العربي الإسلامي إلا حلقة اتصال بين العلم اليوناني والعلم الغربي، لنا شرف النقل وجهد الحامل، وإن استعصى الأمر أحياناً على فهم المسلمين، فأساؤوا التأويل وخلطوا بين العلم والدين، بين أرسطو أفلاطون. ولم ندرك أن التسمية «تاريخ العلوم عند العرب» خاطئة، فالموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين، لأن حملة العلم كانوا من المسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الإسلام الذي يجبّ الجنسية والقومية. وإن القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو رد على خطأ بخطأ آخر، عجم في مقابل العرب، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. حتى وإن كانت العروبة تعني اللسان، فإن بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية. كما أن التعريب قد تم بفضل الإسلام. إن المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذي وصل الغرب إلى نهايته، وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذيالاً له، وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم، بين البنية والتطور، بين النهاية والبداية، بين الغرب ومصادره في الشرق. إن ما يهمنا في العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد. ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الإرادة والخلق؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحي والعقل والطبيعة؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحي ودون الإحالة إليه؟ كيف استطاع العلم الإسلامي الخروج من التوحيد أو كيف تحول التوحيد إلى علم عقلي خالص؟ كيف طبع التوحيد العقلية الإسلامية موجهاً إياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبي الخالص؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات: القديم أي ما لا أول له (الباقي أي ما لا نهاية له) بحساب اللامتناهي في الرياضيات؟ هل هناك صلة بين الواحد وحساب التفاضل والتكامل؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الإسلامي، أي توالي الأشكال الهندسية إلى ما لا نهاية من كل الجهات؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه في الصفات، وبين الابتعاد عن التصوير والنحت في الفن؟ هل هذه الدوافع ما زالت باقية بعد أن استقر التوحيد وجمد في الأذهان أم أنها مستمرة لا تخضع لروح العصر، بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفني، مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية، بصرف النظر عن الوحي كلمة أو ألواحاً؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع إسلامية دون تقليد للغرب؟ إن

العلم الحالي لدينا إما نقل عن العلم الغربي، دون تعرّف على فلسفته وأسسه النظرية، نهاية بلا بداية، تطبيق بلا نظرية، وإما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائماً على تصورات ودوافع لا إسلامية. وتتحول هذه التصورات والدوافع إلى عقائد وأشياء لا توجِّه الشعور، ولا تؤثر في الذهن، ولا تطبع العقلية بشيء، لا تثير العقل الخالص ولا توجهه نحو الطبيعة[1].

أما العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فإنها لا تكاد تذكر في أقسام الفلسفة. وتحولت علوم اللغة والأدب إلى أقسام اللغة العربية وآدابها. أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا في أقسام الفلسفة ولا في الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ. فالجغرافيا علم غربي معاصر بكل أنواعها، والتاريخ مجرد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء، تحتوي على أخبار بصرف النظر عن دلالتها. إنما تركناهما كهواية للأساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق. كانوا رحالة يجوبون الأرض، ويضعون الخرائط، ويصفون البقاع، وكانوا مرشدين في عصور «الكشوف الجغرافية» الغربية، دون بحث عن دلالات ذلك كله في توجيه الوحي العقل نحو الطبيعة والدعوة إلى التفكر في الجبال والأنهار والوديان، وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق وإطلاق أصوات الرعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع والضباب، وأسباب الحرارة والبرودة، وفي توجيه الوحي العلماء إلى السياحة في الأرض والانتشار في العالم، والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله في الخلق[2].

رابعاً: تغير ظروف العصر

إن الدوافع لإعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة، وفي التراث كله بعامة، وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة. فإذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر الهجري أو جاوزناه بقليل فوراءنا أربعة عشرة قرناً من التراث يندرج تحت فترتين: الأولى امتدت سبعة قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع. نشأت في قرنين، الأول والثاني، وازدهرت واكتملت في قرنين، الثالث والرابع، ثم حدث الصراع بين الحياة والموت في قرنين، الخامس والسادس، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، ومحاولة إثبات ابن رشد رأب الصدع في القرن السادس. ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصراً من الفقهاء في المغرب، وبعيداً

---

[1] Hassan Hanafi: Human Subservience of Nature (Stockholm: [n. pb.], 1980; Nature, Culture and Technology (Stockholm: [m. pb.], 1981); Phikosophy of Space (Medina: [n. pb.], 1977); Phenomenology of Medeaine (Kuwait: [n. pb.], 1982), and Science, Technology and Spiritual Values (Tokyo: [n. pb.], 1987).

[2] الكندي: رسائل عديدة في الجزء الثاني من رسائله عن طبيعة الفلك، والعناصر والجرم الأقصى، واللون، والمطر، والضباب، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وبرودة الجو وحرارته، والمد والجزر. كما يمكن الرجوع إلى أعمال أبي بكر الرازي وجابر بن حيان وباقي العلماء الرياضيين والطبيعيين الذين يذكرون عادة في مواد تاريخ العلوم عند العرب.

عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن. وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ الفترة الأولى متسائلاً عن أسباب الانهيار. وكان طبيعياً أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال إحدى فترات التاريخ.

أما الفترة الثانية فتمتد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، أي على مدى سبعة قرون، تؤرخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين: فظهرت الموسوعات الكبيرة، تشرح نفسها بنفسها وتلخّص إبداعاتها في عصر الشروح والملخصات أولاً، اجتراراً وتمثلاً، ثانياً، باستثناء بعض الإبداعات المتأخرة في إيران وتركيا وفي أطراف العالم الإسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية، حيث بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب. ثم ظهرت الحركات الإصلاحية ابتداء من القرن الثاني عشر، الوهابية ثم الأفغاني وتلاميذه في القرن الثالث عشر حتى حسن البنا و(الإخوان المسلمون) والجماعات الإسلامية الحالية في القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها.

هناك إذاً فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة. الأولى اكتملت فيها الحضارة في ذروتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها. في نهاية الأولى أرّخت الحضارة لنفسها، في الثانية حاولت النهوض. ونحن جزء منها، ورثنا الحركة الإصلاحية وحاولنا تطويرها إلى نهضة شاملة. الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة. وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين - التراث القديم والتراث الغربي — محدداً جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والاكتمال لدينا يقابل في الفترة الأولى العصر الوسيط الأوروبي، كما يقابل عصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار، العصور الغربية الحديثة. فليس اعتبار تراثنا القديم بمثابة العصر الوسيط، إلا إسقاطاً من الآخر على الأنا، كما أن توهُّم عيشنا في العصور الغربية الحديثة، إسقاط الأنا على الآخر.

تتقابل الفترتان، الأولى والثانية، في تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالي:

١- نشأت الحضارة في فترتها الأولى في عصر كانت فيه الأمة منتصرة، وكانت جيوشها فاتحة واستطاعت أن ترث الإمبراطوريتين القديمتين: الفارسية والرومانية في أسرع وقت. وانتشر الإسلام في أواسط آسيا شرقاً حتى حدود الصين، وغرباً حتى الأندلس وعبر البرانس. صحيح أن الإسلام انتشر في إفريقيا في الفترة الثانية وإبّان مرحلة الضعف والخمول، وانتشر أساساً عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال وعند الغزو الأوروبي؛ ولكن قلب العالم الإسلامي كان مهزوماً ومحاصراً. وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية في زهو الانتصار ومن ثنايا الفتح. ونشأت تصورات العلوم على هذا النحو: الأولوية للإرادة المسيطرة على حرية الإرادة في علم الكلام، ولواجب الوجود على ممكن الوجود في الفلسفة، ولله على العالم في التصوف، وللنص على الواقع في الأصول. كانت العلوم بمراكزها وأولوياتها نموذج الدولة القومية المسيطرة، والإمبراطورية المترامية الأطراف. ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم وأكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية. واستمر الإفراز المتبادل بينهما، الدولة تعزز أيديولوجيتها، والإيديولوجيات تدعم الدولة.

وقد تغيرت الظروف الآن. وأصبحت الأمة في فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمات الصليبية غرباً وغزوات التتار والمغول شرقاً، ثم الاستعمار الحديث غرباً من جديد، بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الإسلامي براً ومن القلب، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الإسلامي بحراً وحول الأطراف. انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة، واحتُلت بعد أن كانت مستقلة، وتجزأت بعد أن كانت موحدة، وتخلفت بعد أن كانت في أعلى مراحل التقدم والتنزيه. أصبحت الأمة محاصرة، معتمدة على الآخر في غذائها وسلاحها، في علمها وتنميتها. تخلت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها للآخر. أرضها محتلة في فلسطين وسبْتة ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية، أو داخلة في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح. أصبح إشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرّسون علوماً نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة، فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التي يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذي يعيشه كلاهما على حد سواء. وبالتالي انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذاناً صاغية. لم تعد تخاطب جمهور القراء. تحولت عند بعض الأساتذة إلى مادة للمقررات وإلى تكسُّب بالعلم وحمل الشهادات، ونيل الجوائز، والواقع لا يتغير، يئن من وطأة الفصام بين الثقافة القديمة في مرحلة الانتصار والواقع الحالي في مرحلة الهزيمة. وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله. وإذا سنّ القدماء الإسلام، أو الجزية، أو القتال، والإسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهي غارقة في أتون الاستجداء والاستعطاف والتبعية؟

٢ـ لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة في الفترة الأولى لم يستطع خصومها النيل من قوتها أو الوقوف أمام زحفها، فالتفّوا من الخلف وإلى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد والنيل منه. ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول الإسلام من الباب الخلفي، من باب النظر وليس من باب العمل، من باب العقائد وليس من أتون المعارك. وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمانوية والمذاهب السائدة في الأراضي المفتوحة كالمجوسية، والديانات التي دخل معها الإسلام في جدال عقائدي كاليهودية والنصرانية، وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية، العقلية النقلية، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول في معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة. وكان من الطبيعي أن تتصدى الحضارة لمواطن الخطر في العقائد النظرية بعد أن اطمأنت إلى سيطرتها على الأرض وتحوّل الجمهور إلى الدين الجديد.

أما الآن فقد تغيرت الظروف، ولم تعد الهجمات موجّهة إلى العقائد، باستثناء الغزو الثقافي الذي نحن على وعي به ونتحدث عنه ليل نهار، وتتناوله أجهزة الإعلام والأحزاب التقدمية، والاستشراق الذي يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون. لم يعد أحد منا الآن يتصور الله اثنين أو ثلاثة. ليس فينا مشرك أو وثني، عابد شجرة أو نار، مؤمن بشمس أو قمر، ويبتهل لكوكب أو نجم، ولكن الخطر الآن موجه إلى الأرض والثروات، ونقل الجمهور خارج أرضه في فلسطين. كما أن الخطر موجه إلى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر. ولكنّا ما زلنا في تدريس الفلسفة ندخل في معارك الذات والصفات والعقل والنقل والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والخلق والفيض والفضائل النظرية والفضائل العملية، وقد

كسبناها من قبل، ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتبعية دون التصدي فيها باسم الفلسفة. بل إننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسبة في أعماق العصر، فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة. فعلاقة الزيادة تشخيص للسلطة وعلاقة التساوي عدل أمام القانون. وجعل العقل تابعاً للنقل وصاية, وجعل النقل تابعاً للعقل تنوير. والنبوّة تاريخ لاستقلال الوعي الإنساني وليس لقصوره، والمعاد مستقبل الإنسان في الدنيا وليس خارجاً عنها. والعمل جزء من الإيمان ومظهره الأول، كما أن العمل منبثق عن النظر في علاقة تكامل وليس في علاقة أفضلية. والفيض كتدرج قد يكون أساس البيروقراطية، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحول من حال إلى حال، في حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الإنسان فيه أليفاً. وإذا نشأت حركات الإصلاح الديني أو الخطابة السياسية فإنها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة من القدماء وواقع الأمة الحالي[1]، ثم تخلينا نحن عن مسؤولية إعادة بناء العلوم القديمة التي ورثناها من القدماء بناءً على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداء من ظروف عصرهم.

٣- نشأت الفلسفة في الفترة الأولى والإسلام قادم وليس ذاهباً، والحضارة يافعة وليست هرمة، مع ثقة في النفس وليس عن تخوف أو ضعف. وبالتالي لم تخش الحضارة انفتاحها على حضارة الغير. لم يحدث نتيجة للانفتاح الحضاري القديم أي زعزعة للهوية، وفقدان الذاتية أو إحساس بالنقص أمام الآخر. نشأت الحضارة في فترتها الأولى وهي في حالة هجوم على الآخر وليست في حالة دفاع عن الذات، من أجل ابتلاع الآخر في الأنا، وليس من أجل ابتلاع الأنا في الآخر وذوبانه فيه. نشأت الحضارة في فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف، كامتداد وانتشار وليس كانحسار ونكوص.

أما اليوم، فالفلسفة في ظروف مخالفة تماماً، والإسلام ذاهب وليس قادماً، والحضارة تاريخية وليست ناشئة، مع ضعف ثقة في النفس وإحساس بالنقص أمام الآخر، واتخاذ موقف التلميذ الأبدي من المعلم الأبدي. تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية، وانحيازاً للآخر، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد، ودون قراءة للآخرين من خلال الذات بل تهرّباً من الذات وفقداناً للهوية. وتطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها مثل المثالية والواقعية، العقلانية والحسية، الصورية والمادية، الرأسمالية والاشتراكية، الفردية والاجتماعية، البنيوية والماركسية، مجتثين المعارك من جذورها وزارعين لها في تربة أخرى، فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة، ولا هي احتفظت بحياتها في أرضها القديمة.

٤- نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو في أديرة الشام، وقوانين فارس ومملكتها في بلاد فارس. كانت الترجمة جزءاً من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة. فالتراث الإنساني واحد، وتؤخذ الحكمة من أي جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا. بدأت الترجمة من موقع قوة

[1] حسن حنفي، «كبوة الإصلاح» ورقة قدمت إلى: ندوة الإصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣.

لا من موقع ضعف، تعرفاً من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلاً لحضارة المنتصـر وزحزحـة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن. أما الترجمة الحالية التي بدأت منذ قرنين والتي ما زالت مستمرة في ظروفنا الراهنة، فقد تمت من منطلق تعرُّف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حـب الشعوب المغلوبـة تقليد الشعوب الغالبة. نذهب إليه ولا يأتي هو إلينا، نتعلم منه ولا نعلّمه، نـأخذ ولا نعطـي، ننقل ولا نبتدع. فتحولت الثقافة بين الحضارات إلى مسار واحد، من الآخر إلى الأنا، بعـد أن كـانت حـواراً بـين الحضارات، وجدلاً بين الأنا والآخر. نشأ لدينا إحساس بالنقص أمام حضارة الآخـر، وفي الوقـت نفسـه نقوم بتدريس النموذج القديم عندما كان الأنا في مركز قـوة والآخـر في مركـز ضعـف، فيحـدث التعويـض النفسي اللاشعوري، تعويض القديم للجديد، تعويض الماضي للحاضر، وتتحول الفلسـفة إلى مجـرد عـزاء للنفس.

٥ ـ نشأت الحضـارة في فترتهـا الأولى اعتمـاداً علـى العقـل الـذي أكـده الوحـي ودعـا إلى اسـتعماله المتكلمون والنظّار، فكان النظر أول الواجبات على المكلّف حتى قبل الصلاة. فلا صلاة بـلا تكليـف، ولا تكليف بغير نظر. أثبت الفقهاء العقـل أسـاس النقـل، وموافقـة صريـح المعقـول لصحيـح المنقـول، وقـال المعتزلة بالحسن والقبح العقليـين. كـان العقـل والسـمع صنويـن، والفلسـفة والشـريعة أختـين رضيعتـين متفقتين بالشرع، متحابتينبالطبع والغريـزة، كـان الفيلسـوف والنـبي شـخصاً واحـداً، والفلسـفة والديـن حقيقة واحدة وغاية واحدة، وإن اختلفتا في المنهج والطريق. وبالتالي نشأت أزهى حضارة في أقصر مـدة، بـل تم تأليـه العقـل في كثـير مـن الأحـاديث القدسـية، فكـان أول مخلـوق «أول مـا خلـق الله خلـق العقل...إلخ». ونشأت علوم وضعية علمية طبيعية وإنسانية، خالية من الخرافة وهو ما حـدث بعـد ذلـك في العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام وبفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضـارة الإسـلامية إلى الحضارة الغربية.

أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وأصبـح النقـل أسـاس العقـل، ودعـا الفقهـاء إلى الأخـذ بـالنص وإن عارض العقل، وظهرت الحاكمية لله في مقابل حاكميـة البشـر بـل ومناقضـة لهـا، واحتـد النقـاش بـين الإسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الأخوة الأعداء. **كان القدماء أكثر تحرراً منـا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم.** وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والديـن والسـلطة بـلا حيـاء أو خوف أو مزايدة، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقـتراب منهـا وإلا كـان ملحـداً في الدين، منحلاً في الأخلاق عاصياً لأوامر السلطان.

٦ـ نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحي والمصلحة، بين الدين والدنيا، بين الشرع وواقع الناس، بين الأمر الإلهي وكرامة الإنسان. نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامـة قبـل وضـع مبحـث القيم الغربي. لذلك وضعت القوانين وسنت الشرائع تعبـيراً عـن هـذه الـروح. فالشريعة للإنسـان وليـس الإنسان للشريعة. بل شرع الفقهاء المصلحة أساساً للشرع ووضعوا قواعد «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» للاستناد إليها في الاستدلال.

أما الآن فإننا نعيش في عصر فيه الشرائع الموروثة في جانب والمصلحة في جانب آخر، وكأن الشـرائع هدف في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس. ظهر التصادم بين مصلحـة الديـن ومصلحـة

الدنيا، ووقع الصدام بين حق الله وحق الإنسان بين الأمر الإلهي والحرية الإنسانية. وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية، وتحولت الدعوة العلنية إلى مقاومة سرية بين الجماعات الإسلامية والنظم الحاكمة، كل فريق يرى في الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده: الحاكمية عدوان على الديمقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة، والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الإسلامية المقهورة. وبدا قانون الأحوال الشخصية في حاجة إلى تعديل عند العلمانيين، وفي حاجة إلى تطبيق مُرض كما ورثناه من القدماء عند المحافظين. وانحاز النظام الاقتصادي الإسلامي إلى الاقتصاد الحر والتجارةً الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال، وأقرب إلى النظام الاشتراكي وملكية الدولة لوسائل الإنتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والاشتراكيين. وصراع التغييرات هو في الحقيقة صراع اجتماعي صرف. كل فريق يأخذ سلاح النص ويقرأه لصالحه.

٧ـ كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز. وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف. وضع علم أصول الدين قواعد النظر، وعلم أصول الفقه قواعد العمل، الأول أشبه بالعقل النظري، والثاني بالعقل العملي. ووضع التصوف طريقاً صاعداً متعالياً وهو التأويل. وآثر الأصول وضع طريق نازل عائد إلى العالم وهو التنزيل. أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية. ومن ثم ظهر موضوع إحصاء العلوم كموضوع رئيس عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية[1].

أما الآن فتفككت العروة، وانزوت العلوم كل منها في ميدانه، لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى. وأصبحت مادة العلوم مزدوجة، بخاصة في العلوم الإنسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين. أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء، وأصبحت امتداداً للتراث الغربي المعاصر. لذلك لم تساهم علومنا في تكوين وحدة الفكر أو في تأسيس تصور للعالم. فاحتجنا إلى الإيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل النقص وسد الفراغ. ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزئيات كما هو الحال في التراث الغربي المعاصر. بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر والتصور الواحد الشامل المتوازن.

إن التقابل بين الفترتين في تاريخ الحضارة الإسلامية يمكن أن يستمر ويمتد إلى ميادين عديدة. وبصرف النظر عن الإحصاء الشامل، يكفي الوعي بهذا الوضع التاريخي الذي يفرض نفسه على الباحث وأستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناءً على ظروف عصره.

---

[1] الفارابي، إحصاء العلوم؛ الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم؛ ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية؛ يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم؛ وطاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة.

خامساً: نشأة الفلسفة: قراءة الآخر من خلال الذات

إذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفي القديم، فإن وصف نشأة هذا التراث الفلسفي قد ساعد على فهم وظيفة الفلسفة، التي أدتها في التراث ومعرفة إلى أي حد استمرت هذه الوظيفة ثم انقطعت. وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف، الغربي الحديث بدلاً من اليوناني القديم؟

١ـ كانت الفلسفة في التراث آخر العلوم العقلية النقلية ظهوراً، إذ أنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة، في حين نشأت العلوم الأخرى، أصول الدين أصول الفقه وجماعات الزهاد والعبّاد والبكّائين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول. فالفلسفة لا تنشأ إلا بالتعامل مع الآخر، وبعد لقاء مع تراث وافر، بعد ترجمته والتعرف عليه. لذلك كان القرن الثاني هو عصر الترجمة الذي استمر حتى الثالث والرابع. ثم تحول بعض المترجمين أنفسهم إلى شُرّاح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين[1].

٢ـ نشأت الفلسفة إذاً كقراءة لنصوص، لتعرف الأنا على الآخر. لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها، كما فعلت الحضارة الأوروبية إبّان الأوج الاستعماري مع حضارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها وإكمالها وتبنّيها، ثم صبّها في حضارة الذات. وما تم في الفكر ثانياً قد تم في الواقع أولاً عن طريق التزاوج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمغلوبين القدامى، بين حاملي الدين الجديد وبين المتحولين إليه من أنصار الديانات القديمة[2].

٣ـ وكانت الترجمة ذاتها قراءة. فلم يكن الهدف النص المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها. لم يكن يهم التطابق الحرفي بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوي، لدرجة تغيير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم، الذي أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم، النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلماً ديناً، فإنه كان مسلماً ثقافة. لذلك يخطئ الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة، عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها إلى اللغات الأوربية الحديثة. فموقف الناقل القديم لم يكن موقفاً استشراقياً حديثاً يهمه ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية. بل كان موقفاً حضارياً ينقل النص بعد قراءته وفهمه، ثم وضعه في صياغة عربية

---

[1] مثلاً: متى بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس؛ حنين بن إسحق: عشر مقالات في العين، والمسائل في الطب؛ يحيى بن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى، والكندي، مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي.

[2] يقول الكندي: «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق، بل يشرفه الحق». انظر: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨)، ص ٨١.

مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مرحلة ثانية، مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة ثالثة هي التـأليف الإبداعـي الخالص سواء في الوافد وحده، أي حضارة الآخر لإعطاء تصور شامل لها أم باجتمـاع الوافـد والمـوروث، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا في إبداع ثالث جديد.

٤- وقد تمت الترجمة على مرحلتين: الأولى حرفية حرصاً على حدود النص المقروء، وحماية لـه مـن سوء التأويل، وأمانة علمية بلغة عصرنا إلى أقصى حد حرصاً على دقـة الفهـم. والثانيـة معنويـة حرصـاً على المعنى وهو المقصود من اللفظ. فإذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعرف على الآخر فإن الثانية هـي قراءة له، أي تجاوز ألفاظه وتعبيراته إلى معانيه وتصوراته ثـم التعبـير عنهـا بلغـة عربيـة تلقائيـة. فـإذا كانت الترجمة الأولى نقلاً فإن الثانية تأليف غير مباشر. وغالباً ما قام مترجم واحد بالـترجمتين معـاً إذا ما تجاوز عمره عمر جيلين[1]. لم تكن الترجمة اسـتبدال لفـظ بلفـظ، وكأنهـا مجـرد نقـل اعتمـاداً علـى المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم إلى تصور الذات، مع تغيير ألفـاظ الآخـر الـتي لا تتفـق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك. فمثلاً إذا كان النص المنقول يستعمل لفظ «الآلهة» فـإن اللفـظ الناقل يستعمل بدلاً عنه لفظ «الملائكة». ففي تصور الآخـر لا ضـير مـن تعـدد الآلهـة في حـين أن الله في تصور الأنا واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات[2].

٥ - وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التأليف. بل إن بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين[3]. ثم تزامن النقل المعنوي والتأليف حتـى منتصـف القـرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع. أما في عصرنا الحاضر فإننا بدأنـا النقـل عـن الغـرب منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، أي منذ أكثر من أربعة أجيـال ولم يتـم حتـى الآن إبـداع. وإذا كـان هناك تأليف فهو تجميع النقل وإعادة تبويب وعرض له. ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثـير وأسرع من معدل النقل عند الأنا، أصبحنا نجري وراء الغـير لاهثـين بدعـوى اللحـاق بركـب الحضـارة، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز إلى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية.

٦- وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمـة أي بفضـل الدولـة ومؤسسـاتها، وكـانت عمـلاً منظمـاً ومختاراً ومقصوداً، لا تخشى مذهباً، ولا تستبعد مؤلفاً، ولا تصادر كتاباً. وقد تم ذلك في بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوي ومدرسة الألسن. وفي كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون. وكانت الدولـة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشـر لهـذا الـتراث العلمـي في أجهـزة الدولـة، بخاصـة في الجيـش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم. وكان النقل في الحالتين بداية من العلوم، بخاصة الطب والكيميـاء، نظراً لحاجة الدولة إلى علاج الجند وإلى صناعة السلاح. ولكن في جيلنا قامت الدولـة باختيـار النصـوص التي تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوي والإرشاد الوطني والإعلام الحزبي.

---

[1] هذه حالة إسحق بن حنين مثلاً.

[2] الأخسسي أرطاميدورس، تعبير الرؤيا، ترجمة حنين بن إسحق، تحقيق وتقديم توفيق فهـــد (دمشـــق: المعهـــد الفرنســـي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ٢٨٢ ـــ ٣١٧.

[3] وضع يحيى بن عدي مقالات في الإلهيات، وألّف ثابت بن قرة في الرياضيات كما ألف إسحق بن حنين في الطب، وألـــف حنين بن إسحق كتاباً في الضوء، كما عمل الكندي في الترجمة.

٧- كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين. كانوا مزدوجي الثقافة، نصارى العقيدة ولكن مسلمي الثقافة، لم يكونوا رسل ثقافة الآخر إلى الذات بل كانوا رسل ثقافة الذات إلى الآخر. لم يكونوا على هوامش المجتمع أقلية مقهورة في مواجهة أغلبية قاهرة، بل كانوا في قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطوائف والملل. لم يكونوا غرباء على الأمة دخلاء على ثقافتها، بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربية، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى، زينة مجالس الخلفاء، من أطباء ورياضيين وفلكيين، وفلاسفة، وأدباء، ونحاة، وظرفاء، وفقهاء، ومتكلمين. لم يكن القصد إيجاد ازدواجية في الثقافة، بين موروث ووافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية، كانوا عرباً لغة، ومسلمين تصوراً، وإن كانوا نصارى أو يهوداً عقيدة، وهذا عكس ما حدث في عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بأنهم أقلية في مواجهة الأغلبية، على هامش المجتمع وليس في قلبه. كان ولاؤهم أقرب إلى ثقافة الآخر منه إلى ثقافة الأنا. فالأولى أكثر علمية وعقلانية وإنسانية في حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية وإلهية. قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا، وكوّنوا بؤراً ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية. فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتي كان هدف المترجمين الأوائل في المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها.

تعثرت الفلسفة في جيلنا لأنها لم تعِ تماماً النشأة الأولى كقراءة للآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة، ثم نشأت في المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا، وفي العصر الذي نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية.

سادساً: تطور الفلسفة: من الشرح والتلخيص إلى العرض والتأليف

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداءً من النقل ظهرت حركة ثانية هي الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول، والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربي خالص. وهما متلازمان وإن كان أحدهما يبدو زمانياً قبل الآخر أحياناً. قد ينشأ التلخيص قبل الشرح في الزمان سواء في حياة الجماعة أم في عمر الفرد الواحد، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما في الشرح من إسهاب وتفصيل، وفي التلخيص من تركيز. والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان، وهما يظهران في كل عصر يقوم بهما كل فيلسوف[1]، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب بالتحليل. فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل، ولا يوجد فصل زماني حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص، فقد قام بعض المترجمين أنفسهم

---

[1] على سبيل المثال وليس الحصر، لخص الفارابي: لواميس أفلاطون، وكتاب الشعر لأرسطو، كما شرح العبارة والمقولات. أما ابن سينا فقد شرح: حرف اللام، وكتاب أثولوجيا، وله تعليقات على حواشي كتاب النفس، أما ابن رشد فقد لخص المقولات، والعبارة، والقياس، والجدل، والبرهان، والسفسطة، والخطابة، والشعر، أي جميع الكتب المنطقية. كما لخص جميع الكتب الطبيعية: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. كما لخص كتاب ما بعد الطبيعة، كما شرح ابن رشد كتاب البرهان، وكتاب ما بعد الطبيعة، وجمهورية أفلاطون.

بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقلة حرفيين كما هو الحال في عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول. وهو يدل في الحقيقة على عدم وجود موقف حضاري للناقل ولا يقوم النقل لديه بأي وظيفة، بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر، ولا يقدم إلا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة من الأنا، وبالتالي تغدو هامشية بعيدة عن القلب. فلا المترجم الفرنسي له موقف حضاري ولا المترجم العربي المعاصر له موقف حضاري. كلاهما ناقل، الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر في حضارته، والثاني ضحية تقليد الآخر[1].

ويعني الشرح إعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى، من ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا وذلك عن طريق:

- تفتيت النص المنقول وتحليله إلى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه، وابتلاعه جزءاً ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد.

- إعادة تركيب النص طبقاً للتصور الإسلامي لفظاً ومعنىً وشرحاً. فالشرح بداية القراءة الفاحصة. الشرح هو القيام بعملية عاشق ومعشوق من أجل تحويل النص من المقروء إلى القارئ، من ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا.

- إسقاط جميع الأمثلة التي من ثقافة الآخر وإسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهده قدر الإمكان لأنها بيئية صرف، محلية، لا تعيش في المخزون التراثي في البيئة الثقافية الجديدة.

- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح، ولتقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهده. هذه الأمثلة الجديدة لها دلالتها في الثقافة الجديدة والتي يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء.

- إكمال الناقص في النص المنقول ثم وضع الجزء الذي توصل إليه الآخر في الكل الذي تضعه الأنا، فالشرح إعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة في إطار الكل المسبَق في معنى الشارح.

- تصحيح تحليل الآخر عن طريق إعادة التحقق من صحته إما بعرضه على العقل والحس وإما بعرضه على الوحي. فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة، بل هو إعادة تحقق من صدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحي والعقل والطبيعة. لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين وفقاً لسوء تأويلهم وتصحيحاً لفهم النص[2].

---

[1] وذلك مثل: أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتلمي سانتهلير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩). والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفي السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوي. قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزاً اللغة والتأصيل في الموروث، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة.

[2] وذلك مثل رد الفارابي على يحيى النحوي في ردّه على أرسطوطاليس وفي رده على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان، وردّ ابن رشد على ابن سينا وشروحه الإشراقية لمؤلفات أرسطو.

ـ إعادة الأطراف إلى الوسط من أجل إكمال التصور الشامل وإيجاد عنصر التوازن في النص طبقاً للتصور المتوازن للأنا.

وقد يكون الشرح، وكما وضح عند ابن رشد، على ثلاثة أنواع لا يهم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية في حياة الفيلسوف، بقدر ما تهم دلالتها على الشرح، كأسلوب فلسفي أو نوع أدبي:

ـ الشرح الأصغر وهو أقرب إلى التلخيص، ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الوافدة ثم البناء عليها ربطاً للقديم بالجديد، وتواصلاً بين الحضارات، واستمراراً للتراكم المعرفي الإنساني، دون ذكر لمقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأي أشياء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل.

ـ الشرح الأوسط في صيغة «قال أرسطو إن..»، وهو القول غير المباشر، ويعني ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفاً وإبداعاً لنصوص أخرى. البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأنا. النقل من الآخر أما الإبداع فمن الأنا.

ـ الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسماً إلى وحدات صغيرة وبدايتها «قال أرسطو..» مع التمييز بين النص والشرح، بين المقروء والقراءة، كما هو الحال في علوم التفسير. ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغه وابتلاعه وهضمه من أجل تمثله وتحوله إلى إبداعات فكرية ونشاطات ذهنية. وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الوافد وتزاد عليها شواهد محلية من الموروث[1].

أما التلخيص فمع أنه أصغر كماً إلا أنه أكثر تركيزاً وفكراً لأنه يعني:

ـ تجاوز مرحلة النص كلية، والانتقال ليس فقط من اللفظ إلى المعنى. لكن أيضاً من الإسهاب في المعنى إلى التركيز، ومن المعاني الفرعية إلى المعاني الكلية. التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور، جواهر بلا أغراض، وقلب بلا أطراف، وروح بلا جسد.

ـ إسقاط الشواهد والأسماء والتحديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر.

ـ الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظري الخالص دون رجوع إلى أي مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنا. وهي البنية الصورية للموضوع قبل وصف بنيته الواقعية.

ـ البحث عن البنية الواقعية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب أو المقال، وتأسيس هذه البنية على نسق داخلي معنوي قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع في هذا التراث أو ذاك.

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف في شيء إلا في أن التلخيص ما زال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات، العبارة، القياس، البرهان... إلخ. وفي هذه الحالة لا يشير العنوان إلى نص

---

[1] عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاثة، أما المناقشات عن ترتيبها في عصر الفيلسوف فهي مناقشات فقهية تاريخية استشراقية صرف. ومن الشروح: تفسير ما بعد الطبيعة، وشروح البرهان، لابن رشد، وشروحات السماع الطبيعي لابن باجة.

وافد بل إلى موضوع فلسفي صرف لا وافد ولا موروث، العقل قادر على التعامل معه مباشرة. وهذا هو أحد معاني الفلسفة الذي افتقدناه في فلسفتنا المعاصرة.

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص. العرض هنا محاولة للتأليف في الوافد، وتناول الموضوع ابتداء منه. وهو عرض للشيء ذاته متجاوزاً الشرح والتلخيص، اللفظ والعبارة. ومع ذلك يظل الفيلسوف الوافد مذكوراً في العنوان اعترافاً بفضله، وشهادة لإمامته وسبقه. وقد يكون ذلك إما عرضاً لكتاب واحد وإما للفلسفة كلها. وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف في موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه[1]. وقد يكون التأليف العارض هو دخول في معارك الوافد، والانتصار لفيلسوف على آخر إحقاقاً للحق وانحيازاً له بصرف النظر عن النتيجة وإن كانت في الغالب لصالح أرسطو على غيره ليس تبعية لأرسطو، ولكن نظراً لأنه أقرب إلى روح الإسلام في اتفاق العقل والطبيعة والذي يجعله الإسلام تطابق العقل والطبيعة والوحي[2]، وفي حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وافدين، والانتصار لأحدهما إذا كان التناقض صحيحاً، فإنه يمكن الجمع بينهما إذا ما كان التناقض ظاهراً. وبالتالي يمكن الجمع بين رأيي الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما في النفس. لا يعني ذلك خلطاً بين المتناقضين ناشئاً من سوء فهم بل جمعاً للأجزاء في كل واحد هو التصور الإسلامي الجديد الذي يجمع بين الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين الجسد والروح... إلخ[3]. ثم ينتقل التأليف العارض إلى مرحلة أخرى أكثر تجريداً وأكثر اقتراباً من الموضوع نفسه وابتعاداً من الأشخاص، وذلك بالتأليف في موضوعات الوافد المستقلة عن أشخاصه، بعد تحويل هذه الموضوعات إلى أبنية مستقلة تندرج في علوم. فجاء التأليف في المقولات وفي العبارة وفي البرهان وفي إيساغوجي وفي الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها. وقد يذكر اللفظ المنقول صوتاً، مثل اللفظ المعرب سواء أكان الترتيب لهذا أو لذاك لمجرد تذكير القارئ بالبداية التاريخية أم لربط الإبداع الجديد الذي يعبّر عنه اللفظ المعرّب بالنقل القديم الذي يعبّر عنه اللفظ المنقول، مثلاً كتاب باري أرمينياس أي العبارة[4]، وقد يستغنى كلية عن اللفظ المنقول، ويكتفي باللفظ المعرّب مثل المقولات، العبارة[5]. وقد يتحول العرض إلى تأليف وذلك بتغيير العنوان الوافد كلية أو

---

[1] الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى؛ فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، و«الإبانة عن غرض أرسطوطاليس،» في كتاب: ما بعد الطبيعة، وشرح رسالة زينون الكبير اليوناني... إلخ.

[2] الفارابي: الرد على يحيى النحوي في الرد على أسرطوطاليس، في الرد على جالينس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان.

[3] الكندي: رسالة في القول في النفس، والمختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، انظر أيضاً: حنفي، «الفارابي شارحاً أرسطو» في: دراسات إسلامية، ص ١٤٥ ــ ٢١٨.

[4] الفارابي، كتاب باري أرمينياس أي العبارة؛ ابن باجة، تعليق في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي.

[5] الفارابي: المقولات؛ البرهان وجوامع الشعر.

الحديث في العلم ككل من أجل اكتشاف قوانين جديدة[1]. هذا التأليف في ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حالياً في مؤلفات تاريخ الفلسفة. والفرق بين العرض القديم وبين مؤلفات الأساتذة الجامعيين حالياً هو أن العرض كان تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف الخالص والإبداع المحض في حين أننا توقفنا عند العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مراحل أخرى كما كان الأمر عند القدماء.

وبعد العرض بجميع أشكاله يأتي التأليف الذي يمثل الإبداع بعد النقل[2]. ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحتل الإبداع من حيث الكم حجماً أكبر من الشرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض، ومع ذلك ظل الإبداع أيضاً من حيث الكم أكبر حجماً. ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبداع من ناحية أخرى، ووضع الكل في بنية الفلسفة في موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه. ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية فلا إبداع بل نقل صحيح، لذلك غلب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث الكم، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك. كانت العودة إلى شرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية في فهم النقل وفي الوقت نفسه تطوي الإبداعات خفية وخشية، بخاصة ما كان منها نقداً موجهاً إلى الموروث. ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد، مثل الرازي والطوسي بإبداع خالص دون شرح أو تلخيص. إذاً لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، والإبداع والتعبير عنه خلال الشرح والتلخيص؛ بل آثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الإبداع مباشرة دون مراحله التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

لم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه، وعنصر مكوّن له. وكان هناك رافد آخر هو التفكير في معطيات الحضارة الإسلامية وإبداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلم التصوّف. وباجتماع هذين الرافدين: الوافد والموروث ينشأ الإبداع الشامل. **للفلسفة إذاً مصدران: الوافد والموروث**. والوافد قد تم تحويله إلى موروث محلي صرف بعد عمليات النقل، والشرح والتلخيص والعرض والتأليف. أما الموروث فهو علوم الكلام وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها. وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندي متكلمين، يفكرون في مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو يفكرون في الملة أو في مسائل القضاء والقدر، أو نقد علم الكلام كله باعتباره علماً لا يفيد الذكي، ولا ينتفع به البليد. وكما اتضح في علم الكلام المتأخر في القرنين السادس والسابع، وكما هو واضح عند الإيجي في المواقف، غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام. ففي الفلسفة المتأخرة،

---

[1] الفارابي: شرائط اليقين؛ الفصول، ورسالة في قوانين صناعة الشعر. أما التأليف في العلوم فمثل: الفارابي، رسالة صدّر بها أبو نصر الفارابي كتابه في المنطق؛ الألفاظ المستعملة في المنطق، والموسيقي الكبير؛ أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، وقطب طاش زادة، المثل العقلية الأفلاطونية.

[2] يرى ذلك بوضوح في ثلاثية الفارابي التي ضاع الجزءان الأولان منها: فلسفة أفلاطون؛ فلسفة أرسطو، وتحصيل السعادة.

وكما هو الحال عند الرازي في المباحث المشرقية، غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة[1]. كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيراً غير مباشر عليه، روحه أكثر من مسائله[2]. وشمل أيضاً علوم التصوف والتي طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الإشراقية[3]. كما احتوى أيضاً بعض العلوم النقلية مثل الفقه والتفسير[4].

وتبلغ قمة الإبداع الخالص في التفكير في الموضوعات الإنسانية الخالصة في الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين الأساسيين في التكوين الفلسفي: الوافد والموروث[5]. ثم ينتقل الإبداع إلى العلوم الفلسفية الخالصة مثل ما بعد الطبيعة، وفي مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس[6]. ثم يبلغ الذروة في التفكير في الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرف حيث يتم الإبداع في أتم صوره، ودون جدال أو نقد أو إشارة إلى أحد المصدرين: الوافد أو الموروث[7]. لقد بدأت الفلسفة عند الكندي والرازي تفكيراً في العلم بالأساس أي العقل في مواجهة الطبيعة. ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة إشراقية، تأملاً في النفس وعروجاً إلى الله عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل، ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد. هناك إذاً نموذجان: الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التي ميّزت البداية والنهاية، التي هي أشبه بالرأس والقدمين. والثاني الفلسفة الإشراقية التي احتلت الوسط التي هي أشبه بانتفاخ البطن، الذي يحتاج إلى دواء ليعود التناسق إلى الجسم الفلسفي. هو التمايز نفسه في علم أصول الدين بين الأصول الإنسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة والأصول الإلهية عند الأشاعرة.

---

[1] الكندي، في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها، في الاستطاعة وزمان كونها؛ الفارابي: كتاب الملة، مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً؛ ابن سينا: الرسالة العرشية؛ في توحيده تعالى وصفاته، وفي القضاء والقدر، ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة.

[2] يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهي في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

[3] الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، ودعاء العظيم، وابن سينا: في الحث على الذكر؛ رسالة الطير، ورسالة العشق.

[4] ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة؛ النيروزية في معاني الحروف الهجائية؛ في تفسير الصمدية، وفي تفسير الأحدية.

[5] يبدو ذلك بوضوح عند الفارابي في: تحصيل السعادة؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ السياسة المدنية؛ ورسالة في السياسة؛ كما يتضح عند مسكويه في: تهذيب الأخلاق؛ الفوز الأكبر، والفوز الأصغر. ويبدو في رسائل إخوان الصفا وعند ابن سينا في: كتاب السياسة في العهد، وفي علم الأخلاق.. إلخ.

[6] الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات؛ معاني العقل؛ عيون المسائل، ونصوص الحكم.. إلخ. وقد تميز ابن سينا بكثرة تأليفه في النفس مثل: بيان الجوهر النفيس؛ رسالة في إثبات أن النفس الإنسانية جوهر؛ رسالة في أحوال النفس؛ مبحث في القوى النفسانية؛ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة... إلخ.

[7] الكندي: يتضح ذلك عند الكندي في الجزء الثاني من رسائله العملية، ودراساته عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك والجرم الأقصى ولون السماء والمطر والضباب والحرارة والبرودة والمد والجزر. كما يتضح أيضاً عند أبي بكر الرازي في رسائله العلمية. وقد استمر هذا التيار عند ابن رشد الطبيب في كتابة الكليات، وهو التيار الذي خرج منه جابر بن حيان والخوارزمي والطوسي، وباقي علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين.

على الرغم من بعض الظواهر السلبية في الفلسفة والتي كانت نتيجة طبيعية لـروح الحضـارة القديمـة مثل: المنطق الصوري والعقل التبريري والمعرفة الإشـراقية ونظريـة الفيض والطبيعيـات الإلهيـة وثنائيـة الطبيعة وعلم أحكام النجوم والضرورة الكونية، وأولوية الفضـائل النظريـة والتصـور الهرمـي للدولـة، إلا أنهـا اسـتطاعت تطويـر الفكـر الديـني واحتـواء الحضـارات المجـاورة والانتقـال مـن النقـل إلى الشـــرح والتلخيص، إلى العرض والتأليف وصياغـة لغـة جديـدة، ووضـع تصـور شـامل، والإحاطـة بكـل العلـوم القديمة في علم موسوعي شامل، ثم إثبات الحقائق الفلسفية العامة التي تتفق عليها البشرية جمعاء والتي تصل إليها كل حضارة مثل الله، كمبدأ عام شامل يظهر في فعل الخير والإتيان بالعمل الصالح، وإثبـات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم التحرّج من القول بقدمه، رداً لاعتباره، وخلود النفـس الفرديـة مـن خلال العقل الكلي[1]. لقد كان للفلسفة دور ووظيفة، ورسالة، كانت لها إنجازات تجعلنـا نتسـاءل: مـا هي وظيفة الفلسفة اليوم، وما دورها، وما رسالتها، وما هي الإنجازات التي قدمتها؟

سابعاً: البنية الثلاثية الفلسفية: غياب الإنسان والتاريخ

بدأ التأليف عند الكندي واستمر عند الفارابي في موضوعات متفرقة حتى وصـل الأمـر إلى ابـن سـينا فوضع لها بنية ثلاثية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. وقد انتقلت هذه البنية إلى العصر الوسيط الأوروبي بل حتى العصور الحديثة حتى هيغل، الذي اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة معاً، وبخاصة في الموسوعة الفلسفية. لقد انتقلت هذه البنية الثلاثية إلى الفلسفة الأوربية الحديثـة مـع تحـول جديد إلى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظريـة القيـم، إجابـة عـن أسـئلة ثلاثـة: كيـف أعـرف؟ مـاذا أعرف؟ ماذا آمل؟ وقد نشأ كل ذلك في البداية مـن الموضوعـات الرئيسـة الثلاثـة في علـم أصـول الديـن: نظرية العلم ونظرية الوجود والإلهيات إضافة إلى النبوات (السمعيات).

فإذا سألنا: هل للفلسفة بنية لدينا الآن؟ كانت الإجابـة حتمـا بـالنفي. الفلسـفة دون بنيـة، مجـرد تأملات في موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة في بداياتها عند الكندي والفـارابي. وإذا سـألنا: هل الفلسفة لدينا الآن وهي في مرحلة البدايات، أي التفكير المتناثر المشتت في موضوعات متفرقة علمية، ورياضية، وإنسانية عامة، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتّت المسائل إلى وحدة الموضوع؟ كانت الإجابة أيضاً بـالنفي علـى الرغـم ممـا يكـون في هـذه الإجابـة مـن مصـادرة علـى المستقبل وحرية حركاته وإمكانات إبداعه.

فالمنطق على الرغم مما يبدو عليه من صورية تقليدية، منطق قضايا وأشكال إلا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة. فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحي بالنسبة للعقل، كلاهمـا يعصم من الخطأ. وينقسم المنطق إلى منطق صواب، وهو البرهان، ومنطق خطأ، وهـو الجـدل والسفسـطة. كما ينقسم منطق الوحي إلى يقين وظـن. وبالتـالي سـهل إدخـال مـادة المنطـق الوافـدة في تصـور الحقيقـة الجديدة. فمنطق اليقين هو البرهان، ومنطق الظن هو الجدل والسفسطة.

---

[1] حنفي، «تراثنا الفلسفي» في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ ــ ١٤٤.

وإذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه: المقـولات والعبـارة، والقيـاس، ثلاث مقدمات له، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقـات سـلبية عليـه في الجـدل والسفسـطة والخطابـة والشعر. وإذا كانت اللغة مادة المنطق التي عليها تتضح أشكال الفكر فإن اللغة هي أيضاً وسيلة التعبير في الوحي. وهناك إذاً تطابق بين المنطق واللغة. المنطق مقولات وعبارة، واللغة ألفاظ وجمل. والقضية موضوع ومحمول، والجملة مبتدأ وخبر. وإحالة المنطق إلى اللغة هـو إحالـة الوافـد إلى المـوروث ووضـع الحضـارة اليونانية في تصور الحضارة الإسلامية، على ما وضح في المناظرة الشهيرة بين المنطـق والنحـو، بـين متـى والسيرافي. قد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظراً لما في المنطق من نسق هندسي. المقولـة نقطـة، والعبارة خط، والقياس خطان متوازيـان، والبرهـان الموازيـان لثـالث متوازيـان. فنظراً لأن المنطـق عقلـي والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحي.

لكن هذا هو فقط من ملتزمات الفلاسفة، ولا يمكن عزله عن باقي أنواع المنطق، التي تقف من منطـق الفلاسفة، موقف النقد والرفض، والعداء، مثل منطق الصوفية، ومـن الفقهـاء. لقـد قـدم الصوفيـة منطـق الإشراق، وهو منطق وجداني، خالص، وإن أمكن صبّه أيضاً في أشكال القياس[1]. كما قدم الفقهاء منطـق الحس والتجربة، اعتماداً على الواقع والمشاهدة، تحقيقاً للمنفعة وللمصالح العامة.

يمكن إذاً لجيلنا النظر إلى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عنـد الفلاسـفة، ومنطـق الشـعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضيفاً عليه الجدل الاجتماعي، ومنطق التاريخ.

أما الطبيعيات القديمـة فهـي كمـا تبـدو طبيعيـات عقليـة مثاليـة أقـرب إلى رسـم الطبيعـة منهـا إلى علم الطبيعة. وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد، إلا أن تصورها وترتيبهـا ونظمهـا في إطـار كلـي إنمـا يعبر عن تصور الحضارة الإسلامية. فترتيبها من أسفل إلى أعلى علـى نحـو صـاعد مـن المعـادن والنبـات إلى الحيوان والنفس أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقـاء مـن الطبيعـة إلى مـا بعـد الطبيعـة. كمـا أن هـذه المراتب ذاتها إنما هي توجهات من الوحي وتحقيق لدعوته للتأمل في مظاهر الطبيعة وآيات الكـون. ومـا أكثر وصف المعادن والنبات والحيوان والنفس في الوحي. وكان التطـابق بـين ثنائيـات اليونـان: الجوهـر والعرض، الصورة والمادة، الكيف والكم، السكون والحركة، القوة والفعل، المعلـول والعلـة... إلخ، وبـين الطـابع المثـالي لوصـف الطبيعـة في الوحـي. كمـا أنـه يستحيل التميـيز بـين موضوعـات علـم الطبيعـة وموضوعات علم الميتافيزيقا، كذلك يستحيل التمييز بين الآية ودلالتها، وبين دليل الحدوث وقدم الذات في الفلسفة الإسلامية. فالعلم واحد، سواء أكـان طبيعيـات أم إلهيـات. الطبيعيـات إلهيـات مقلوبـة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. لذلك استحال فصل العالم عـن الله، والحـدث عـن القـدم. أما النفس، فهي موطن الالتقاء بين العالمين، عالم الواقع وعالم المثال، وكلاهما بعدان للنفس. مـا أسـهل إذاً الحصول علـى دلالات معـاصرة للطبيعيـات القديمـة. وذلـك بطريقـين: الأول معرفـة كيفيـة تركيـب الطبيعيات الوافدة في التصور الإسلامي، والثاني تحويل هذه الطبيعيات القديمـة إلى طبيعيـات معـاصرة، أي إلى بعد طبيعي للشعور مـن أجـل القضـاء علـى الثنائيـات الموروثـة والـتي تغذيهـا ثنائيـات الحـلال

---

[1] حنفي، «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ــ ٣٤٥.

والحرام، والكشف عن البعد الطبيعي للإنسان، ووضع الإنسان في الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحي والطبيعة.

إذا كانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة فإن ما يبقى منها هو النفس والعقل أي الإنسان من حيث هو قوى نظرية وعملية، ويدخل في ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. ونظراً لأهمية هذا الجانب في عصرنا فإنه لا يمكن تركه محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسماً مستقلاً. وبالتالي تكون بنية الفلسفة رباعية: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الإنسانيات، وهو ما حاول إخوان الصفا إضافته في القسم الرابع فيما سمّوه «العلوم الناموسية والشرعية». وتكون المهمة في هذا الجزء الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن ثنائية الفضائل والرذائل إلى توظيفهما الاجتماعي، طبقاً للطبقات الاجتماعية: أخلاق الأمر والنهي للطبقة العليا، أخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى، أخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا. إن وصف المدن الفاضلة سهل ما دام الأمر هو التعبير عما ينبغي أن يكون، لكن تحليل الجدل الاجتماعي ووصف واقع الناس، ومعرفة أسباب الانهيار، وشروط التقدم، هي الأنفع والأقرب إلى تحقيق مصالح الناس. وإذا كان القدماء قد أفاضوا في إثبات خلود النفس وفناء البدن، وكسبوا المعارك النظرية، فإن المحدثين يستطيعون وصف مآسي البدن، فمآسينا من جوع وقحط وعُري، ومشاكلنا في المواصلات والإسكان والنظافة، وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن[١].

ثامناً: خاتمة: مسؤولية من؟

هذا بحث في الفلسفة والتراث وحال الأمة. وإضافة الطرف الثالث الذي يعبّر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأوّلين ضروري، وإلا كان البحث في الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حالياً في ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية. وتلك مهمة المؤتمر الفلسفي العربي وما قد ينبثق منه من جمعية فلسفية عربية[٢] تحقيقاً وفعلاً، تكون الموطن الطبيعي لإبداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلاً أهل الحل والعقد وعلماء الأمة، كما ينتظرون أيضاً أولي الأمر الذين وضعوا العربة أمام الحصان[٣]. وما زال الجميع ينتظر المخلّص. وتلك مسؤولية أساتذة الفلسفة أولاً وقبل كل شيء بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر، بفكرهم كعلماء وبممارستهم كمواطنين. لقد تكوّن تراثنا القديم بفضل علماء الأمة الذين أسسوا المدارس، وصاغوا المذاهب، وشكّلوا العقائد. إن تحقيق الوحدة العضوية بين العالم والمواطن، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل إلى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة.

ثم إنها مسؤولية الطلاب ثانياً الذين يشكّلهم الأساتذة سواء في الدراسات العامة أم في الدراسات العليا كعلماء ومواطنين، يجمعون أيضاً بين حق العلم وواجب المواطنة. يتأثرون بهم ويردّون عليهم.

---

(١) حاولنا تطوير فكرنا الإسلامي المعاصر في دراسات ثلاث: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»؛ «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ــ ٣٥٦.

(٢) أنظر الملحق آخر الكتاب.

(٣) حسن حنفي، «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار» قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩).

ويكوّنون مذاهب بديلة، في حوار صريح علني. فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد، فالكل رادّ والكل مردود عليه. وما من حجة إلا ولها حجة مناقضة، وما من موقف إلا وله موقف بديل. ليس الطلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأساً على عقب.

إنها لمسؤولية الدولة ثالثاً أن تقف على الحياد التام في الخلاف الفكري بين العلماء في حرية الاختيار بين المذاهب. فالسلطة ليست حجة. والفكر ناصح والسلطة سامعة. ليس للسلطة مفكروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم، يبايعون أئمتهم، ويعقدون لولاة أمورهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

حسن حنفي

المصدر: كتاب الفلسفة العربية المعاصرة.

ـ مجموعة مؤلفين: مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٨

- ٩ -

فيما بين الفلسفة والتراث

د. طيب تيزيني(*)

١- البحث في «التراث» و«الفلسفة» بمثابتهما نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتهما سلباً أو إيجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أما ما قد يكون سبباً لذلك فيكمن في أن الأول من ذينك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثّل موضوع بحث خلافي وإشكالي حاد بين مختلف الفرقاء المعنيين، وفي أن استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو، بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفظ، وتتطلب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل، على نحو جدلي تضايفي، حيّزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إن مقولة «التراث» تمثل، وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التاريخ» فتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أولي، نكون قد ضبطنا لحظة رئيسة في دائرة النظر التي نعمل الآن على تقصيها. وإذا سلكنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطاً ناظماً للعلاقة بين التراث والتاريخ، نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنا قد أشرنا إلى تلك المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإن ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

إن اللحظة الاجتماعية تفصح عن نفسها بمثابتها مبتدى الموقف الإنساني، هذه اللحظة التي تتجلى بالحدث الاجتماعي. فهذا الأخير تنطلق منه كل الفعاليات البشرية، لتعود إليه ثانية بصيغ وأقنية أكثر كثافة وتمحوراً وتخصصاً، وذلك في الاتجاه الذي يسمح بالنظر إلى هذه الفعاليات من حيث هي التجسيد والتشخيص للحدث المعني.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن **علم الاجتماع** يغدو مبتدى العلوم الاجتماعية والإنسانية وقاعها المعرفي. ذلك لأنه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني، فإن علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الأنساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام المقولتين المركزيتين: **الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي**. فإذا ما انطلقنا من أن الوجود الاجتماعي، متجلياً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي ومن أن هذا

(*) جامعة دمشق.

الأخير يجد تشخّصه عبر ذاك، فإنه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، نعني بذلك **السياق التاريخي**. أما هذا السياق فإنه، من طرفه، يفصح عن نفسه ويعبر في **الوعي التاريخي**، أي في الحركة الواعية المنطقة منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالئذ، في حَل من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي؟ وبصيغة أخرى، هل في حال انخراطنا في السياق التاريخي والوعي التاريخي نكون قد خلفنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

من الملاحظ ـ من الموقع المنهجي المهيمن في هذا البحث ـ أن **الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها تكون قاعاً للسياق التاريخي (والتراثي كما سيأتي لاحقاً)**، مما يتيح الوصول إلى المقولة المركبّة: الوجود الاجتماعي المُتَوْرخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنه إن وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعيّن به، فإنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي ولا يمكن أن يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. إن الوجه الآخر من المسألة يقوم إذاً، على أن السياق التاريخي والوعي التاريخي كليهما هما لحظتان تتجليان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيرورتهما. إن العودة إلى ما أعلناه في موضع سابق من أن مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة التقدم البشري ومن أن مقولة التاريخ تمثّل وجهاً آخر منه، تجعلنا نتابع الموقف بمزيد من التخصيص والتدقيق وضمن شبكة العلائق التي تبيّناها بين المقولات المأتي عليها. فهنا نلاحظ أن الوجود الاجتماعي، الذي واجهناه بمثابته القاعدة المشخّصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخترقها، يبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أن هذا إذْ يحدث، فإنه يمر عبر التاريخ سياقاً ومقولة نظرية.

إن السياق التاريخي، الذي هو الحدث الاجتماعي في حال انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولد من نسيجه وآفاقه التراث. ولعلنا نسوغ ذلك بالقول بأن هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بُعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. وكما أشرنا في حينه إلى أنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي، فإنه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم من أنه من الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقيه التاريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نكون قد أردنا القول بأن التاريخي والتراثي كليهما يظلان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعيْ ومنغمسين فيه بصيغة أو بأخرى. وكما هو بين من مدار البحث، تقوم هذه الشبكة من العلائق على النحو المشار إليه أيضاً بين المقولات النظرية الثلاث: الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي. فإذا كان الوعي التاريخي والوعي التراثي يمثلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثم، على هوية اجتماعية، فإن الوعي الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي، عن لحظتين

متضايفتين، هما: التاريخية والتراثية. ذلك لأن هذا الوجود الاجتماعي يمثّل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطى سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعية وتراثيّته، وذلك بصيغتي التفاصل التاريخي والتواصل التراثي. وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيرورة الزمانية، فإن الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً اللجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكن فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جدلياً وبصورة نقدية.

٢- هكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثابته ناظماً وضابطاً لمصداقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكال هذين الوعيين وصيغهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز **الفلسفة**. فهذه الأخيرة لما كانت لحظة من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تتبدى تاريخياً وتراثياً، بحيث يصح القول **بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث**. ومن ثم **بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي**. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى **العلاقة بين التراث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول**، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا إلى ذاك. فأن يكون التراث حاملاً لمحمول هو الفلسفة، يعني أن الأول يكوِّن قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأن يكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكوِّن نسقاً معرفياً يتجلى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضايفية للعلاقة إياها.

ومن الأهمية بمكان أن السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهم الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثاً عن «الفلسفة» ههنا ينحصر في الحدود الإجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الإقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الإنساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكوّن الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الآفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثّله من قِبَل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، إضافة إلى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسيج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتأريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية إلى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وجدتا حلاً دقيقاً أن تقودا إلى إيضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثل تلك.

من حيث الأساس، يمكن القول بأن المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطّى «الوجود الاجتماعي» وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من «وعي اجتماعي». إن الحديث، هنا، عن «منطلق» يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المرئية والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثّلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أن «الاجتماعي المشخص» هو المعطى الإنساني البدئي، فإن هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو - مع «الذهني الاجتماعي» بصيغه وأشكاله المتنوعة - الذي يملي على الأطراف المعنية آنفاً طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثل تلك. بتعبير آخر نقول، إن الوضعيات الاجتماعية لهؤلاء تفصح عن شخوصها في تلك الأخيرة (أي الطرائق والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أن الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو في ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

إن الفلسفي حين يغدو بؤرة تمثُّل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأتي عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وبالاعتبارين البنيوي والوظيفي. وهذا الاختراق يُستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والترميز.. إلخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصح عنه، لاحتياجات جدلية العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ بمثابتها تمظهراً خصوصياً للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتد إلى ثلاث كبرى، هي: «التبني التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي». ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأول، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شرطية التمحيص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أن إنجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرخ، يمثل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إن المنهج التراثي المتمثل، تخصيصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابتها وعياً اجتماعياً، انطلق من وجود اجتماعي معين وعبر شبكة معقدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعياً اجتماعياً من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقدية ذات التحولات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي، على نحو أو آخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولاً، ووراء الأسئلة التراثية التي تُطرح عليها ثانياً، فإن صيغ التمثل التراثي الفلسفي المحددة قبلاً، لا يمكن النظر إليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباطاً عبر مُسائلة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابتها أشكالاً مجردة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل إليهم في حصيلته المركبة والمكثفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظاً على

التماسك والاتساق المنطقين الدلاليين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي المشخص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعيّن.

إن «التبني التاريخي» سمح بتقصي العناصر الفلسفية التي حققت نمواً باتجاه الكلي والإطلاقي، في حين أن «الاستلهام التراثي» يتصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزئية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزئي، تحكم آلية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخصوصي، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الإنساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخصوصي، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله إلينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي المشخص الذي اقترن عليّاً على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

إن موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابتها سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم باستقصاء الطارئ والباقي، الصاعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والإطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفريقين ذات نسيج جدلي، فإن العمومي والعالمي والإطلاقي منهما يحقق هويته عبر الخصوصي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابته استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تخطيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقاً لممارسة «التبني التاريخي» أي تبنّيه هو نفسه من قِبَل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقاً لممارسة «الاستلهام التراثي»، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبني التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفته أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول إلى الحقيقي أو التحريض على اكتشافه بأسيقة ودلالات واحتمالات متعددة.

والآن، إذا كان «الحقيقي» وما هو في طور تصيّره حقيقة أو عنصراً محرِّضاً على ذلك يمثّلان الدائرة الكبرى للمطلق والنسبي بمثابتهما نقطتي التواتر بين أقصيي الحقيقة، فإن ما يتوضع في طريقهما وحولهما من عناصر أيديولوجية (هنا بمعنى الوهمي الإيهامي) يمكن ضبطه عبر الصيغة الثالثة من صيغ عملية التمثل الفلسفي التراثي، نعني بذلك «العزل التاريخي». إن هذا الأخير يمثل، هنا، أداة منهجية معرفية لتبين مثل تلك العناصر الإيديولوجية في سياق العملية المعرفية البشرية ومحاولة تعطيل مفعولها وظيفياً، وذلك عبر التمكين لِـ «الحقيقي» وللذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه في الحياة الإنسانية عموماً وخصوصاً.

ومن دواعي الموقف أن نشير إلى أن إنجاز تلك المهمة أمر يدخل، هو نفسه، في حقل البحث المعرفي. إن هذا يطرح نفسه باعتبارين اثنين: أولهما يقوم على أن اكتشاف ما يدخل في إطاري التبين التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتهن باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن البين أننا، هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمط من العلاقات أو آخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أن سبينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدد بأن ضبط ما يدخل في إطار

العزل التاريخي من شأنه إغناء ذينك الإطارين بنيوياً ووظيفياً. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطئ والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه العملية، أي التقدم المعرفي. ومن هنا، يغدو صحيحاً النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضايفية.

٣- إن ذلك مجتمعاً ومجملاً يقود إلى طرح مسألة المعيار أو المعايير التي نحكم بموجبها على مصداقية الحقيقي والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه، وكذلك على الإيديولوجي (بالمعنى المنوّه به آنفاً) في عملية تمثل الفلسفي تراثياً. إنه يمكن القول، من حيث الأساس، بأن ذلك المعيار يكمن في «المرحلة» التي ينطلق منها الباحث الفلسفي التراثي، بحيث يصح القول بأن قضية التراث الفلسفي (والفكري عموماً)، هي قضية تلك المرحلة وليست قضية هذا التراث نفسه. إن هذا الإعلان يُفصح عن نفسه ويعلن عبر طريقين: الأولى تتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة حتى حينه، أي حتى هيمنة المرحلة المعنية، في حين أن الطريق الثانية تتضح بصيغة التوجه والهم الإيديولوجيين المحيطين بهذه المرحلة واللذين يخترقانها عمقاً وسطحاً. ولا بد من التنويه، على هذا الصعيد، بأن ذينك الطريقين لا يقفان في حالة من التعارض والتقابل والتضاد دائماً وفي كل الأحوال. ففي حالات محددة مشخصة يلتقيان التقاءً وظيفياً، على الأقل، حيث تسهم إيديولوجيا مجموعة بشرية طبقية أو فئوية في إثراء الموقف النظري المعرفي، وذلك حين تتطابق توجهات هذه المجموعة الاجتماعية والتاريخية، بدرجة أو بأخرى، مع منطوق التقدم وآفاقه، وتحرّض على تعميقه، وتسهم في تجاوز كوابحه الخارجية. وبالمقابل، فإن هذا المنطوق يسهم، في الحالات المشار إليها، في صوغ تلك الإيديولوجيا وضبطها وتدقيقها وجعلها واحداً من الشروط الخارجية لنموّه واستمراره هو نفسه. وهذا الموقف من شأنه أن يقود إلى التشكيك بمصداقية عملية التضاد والتقابل غير المشروطة بين الإيديولوجيا والإبستيمولوجيا، تلك العملية التي يدعو إليها البعض من الكتّاب والمفكرين العرب والأجانب المعاصرين والتي هي نفسها لا تخرج عن أن تكون أحد الأنساق الإيديولوجية.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن معيارية المرحلة التي يُنطلق منها لمواجهة التراث منهجاً وتطبيقاً وإن انطوت على البعد الإيديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها ـ بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث ـ تكتسب مصداقيتها، أساساً وإجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع إلى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير إلى أن ذلك البعد الإيديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كلتيهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع ذينك الأخيرين، الحقيقي والنازع إلى الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية المعاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف هذه المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقاً. والسؤال المركب التالي يُبرز هذه المسألة بوضوح: **ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ما نتبنى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟** إن الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونطل منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه «المرحلة» ليست

ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وأيديولوجي واحد... إلخ، فإن الإجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أن تُغيّب حدود المصداقية المعرفية لصالح المشروعية الإيديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصداقية المعرفية في سياق تعدد اجتماعي وأيديولوجي، منتهين من ذلك إلى التشكيك بوجود «علوم اجتماعية وإنسانية»، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغض النظر عن أنه يكمن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف أيديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشك في أن محوراً من «التقدم» البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على الرغم مما يصيب هذا المحور من إحباطات وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموماً. إذ مع الإقرار بوجود هذه السلسلة مَن الإحباطات... إلخ، فإنه لا يصح معرفياً، نظرياً وإيديولوجياً، أن تتساوى هذه الأخيرة بـ «التقدم» بمثابته مقولة وواقعاً، أي أن يُطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهري لصالح المظهري وبالكلي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارئ. وإذا صح ذلك، فإن «تعددية» الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعة إيديولوجياً ومسوّغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وإفصاحاً عن المصداقية النظرية المعرفية، علماً أن هذا الطرف تتحدد سماته وآفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك، نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصص لـ «المرحلة العربية المعاصرة» من شأنه أن يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وآفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من أن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسببين رئيسين: أولهما يتمثل بتعقد الوضعية الاجتماعية العربية ربما لعدم استكمال عملية تهيكلها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تُطل بمعالمها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات المتوسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدر ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة فإنجاز تلك المهمة لدى المنظّرين والمفكرين السياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلاً وأجزاء.

٤ـ الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جدلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضايف من شأنها التأكيد على أن الأولى لا تدرك إلا في سياق الثانية، وفي ضوئها. العملية الأولى تقوم على أن السابق يفسّر اللاحق، في حين أن الثانية، تتحدد بكون اللاحق يفسر السابق (مع العلم أن «اللاحق» يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد إلى درجة أو أخرى نسق العودة إلى «السابق»). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي (المنصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية

أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للاّحق الفلسفي المثل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. ههنا، يلح على ما نطلق عليه «تواصلاً تاريخياً فلسفياً» يكون اللاحق الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، أن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضّيه وتكامله، من حيث هي تمظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير آخر، إن ما نعتبره منهجاً تراثياً معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له في أبعاده وآفاقه المنهجية التنظيرية انطلاقاً من أن الخاص التطبيقي يتحول ـ بلحظات منه ـ إلى عام تنظيري تنهيجي، ويغدو، من ثم، جماع القول التنظيري التنهيجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية ـ وهذا ما يهمنا هنا تخصيصاً ـ يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبيين أسيقته في تجلياتها المشخصة واحتمالاتها النظرية المنهجية. وهذا يتيح القول بأننا مخوّلون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محددة مشخصة. إن علم المناهج الراهن يجسد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضي والتكامل، يقدم أدلة على ذلك. ونحن نزعم أن ما نطرحه في هذا البحث، على نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لإشكالية التراث العربي بحيث يتضح أن تحديداً أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية سياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه. فهذه الوضعية تحدد ـ على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان ـ التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر إيديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إن الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الأيديولوجية المكوّنة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلنا أن الاعتبار المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التقميش والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث... إلخ، فإن الاعتبار الإيديولوجي على الصعيد المذكور يكوّن نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محددة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حدث تراثي بالحيلولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العامة لمرحلة اجتماعية ما، إنجاز استراتيجية تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها إلى إعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة واليفاعة والتحصيل الجامعي... إلخ.

إن منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي بين السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً أي على النحو الذي يعطل وظيفيته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإن الحدث، وإن استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائضه في التراث المذكور وتبيان آلية هذه النقائض واتجاهاتها القريبة والبعيدة،

وكذلك عبر إخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفتيه. فكأننا، والحال كذلك، ننظر إلى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوئه: إن ما نعمل على تبينه من أحداث فلسفية تراثية إيجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقق عبر تحديده بما ليس هو منه بنية ووظيفة. والأمر ذاته يصح بالنسبة إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة إيجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد للحدث الفلسفي (السلبي) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهذا يفصح عن مصداقيته فيما ذكرناه من التقاء بين النشاط التأريخي للفلسفة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي.

إن واقع الحال المأتي عليه يجعلنا نقرر أنه لا يصح الزعم بالقدرة على إنجاز بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأساسية على صعيد التأريخ له من طرف، ودون أن يكون هذا الأخير رديفاً دائماً لذاك من طرف آخر.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التأريخي الفلسفي والبحث التراثي الفلسفي عبر التأكيد على التمايز بينهما، من حيث هما نسقان معرفيان متاخمان ومخترقان من بعضهما بعضاً. أما تشخيص هذا التمايز وتلك الوحدة، فأمر يدخلنا في إطار الدراسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي... إلخ. وبطبيعة الحال، نكون إذ ذاك حيال عملية تدقيق وضبط ما أتينا عليه من منظومة منهجية تراثية، ممارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميماً وتنظيراً والنازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذ، أن نعمّقها بالبعد الهيغلي الماركسي بحيث يغدو «الصاعد» نازلاً و«النازل» صاعداً.

من ذلك الموقع، يصبح مسوّغاً أن تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي: ما موقفنا من «القدرية» المعتزلية و«الجبرية» الأشعرية، من «نفي صفات الذات» لدى المعتزلة و«إثباتها» لدى الأشاعرة، من تصور «الفيض» كما قدمه الفارابي و«نظرية المعرفة» السينوية، من نفي السببية لدى الغزالي و«وحدة الوجود» لدى ابن طفيل و«نظرية الحقيقتين» الرشدية... إلخ؟ ولذلك، كان من الوهم أن ينطلق جمع كبير من مؤرخي الفلسفة والباحثين فيها من العرب والأجانب من الاعتقاد بأن البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يضع نصب عينيه مهمة إيجاد موقف واحد من هذا الأخير في الوضعية العربية المعاصرة. وإذا كنا نؤكد - بعكس ذلك - تعددية المواقف التراثية من الموروث المعني في الوضعية المحددة، فإننا، مع ذلك، نشكّك في المصداقية المنهجية التراثية لما نواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأن كل المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية ثانياً، نشكك في البعض من المواقف المعنية لأنها، في منطلقاتها الرئيسة، تنبني على تصورات زائفة في بعدها المنطقي التنهيجي، بحيث إنها تقف عاجزة عن إنجاز اتّساق اصطلاحي لبنيتها وعن فهم «الآخر» خصماً كان أو رديفاً. بتعبير آخر نقول، تلك المواقف تقف عاجزة، بحكم غياب ذلك الاتساق وهذا الفهم، عن إنجاز «قراءة» نصها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه «الآخر» على نحو يلتزم بدلالة هذا النص وذاك المباشرة والمتوسطة. (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صدرت منذ سنوات خصوصاً، كما هو

الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جدعان حول التراث الذي صدر مؤخراً وكتب أخرى تتمحور حول «السلفية» و«العدمية العصرية»).

أما أن نشكك في أن كلالمواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية، فإن ذلك يتحدر من أن الإبستيمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كل أنساق الإيديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أن «القصور المعرفي» قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان - في توجهه العام الإجمالي - على علاقة تطابق مع آفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتّاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الإيديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العالم في بعض كتاباته.

إن إنجاز موقف جديد يحقق تجادلاً عميقاً بين الإيديولوجيا والأبستيمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثل أمراً ذا أهمية خاصة على صعيد المهمات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتّاب والمفكرين العربي ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النهضة العربية البورجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقة وعمقاً ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

طيب تيزيني

المصدر: كتاب الفلسفة العربية المعاصرة

مجموعة مؤلفين - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٨

الباب الثالث

الفلسفة
في الثقافة العربية الحديثة



-١-

الفلسفة والعالم العربي

إبراهيم عبد المجيد اللبان

الاتصال الفكري بين أوروبا والعالم العربي حادث تاريخي كبير كـان لـه أثـر بعيـد في حيـاة الشـرق والغرب معاً وليس من غرضنا الآن أن نتكلم عن هذا الحادث من جميع نواحيـه فـالذي يعنينـا منـه هـو أثر الثقافة الأوربية في حياة العالم العربي أما الجانب الآخر منه وهو أثر الثقافـة العربيـة في حيـاة أوربـا العقلية فليس مما نقصد إليه الساعة. بل الواقع أن الأمر الذي يعنينا هنا أكثر مما سواه هو أثر الفلسفة في تفكير العرب وثقافتهم أما أثر العلوم الأخرى كالطب والرياضة مثلاً فليس هو الهدف المباشر للبحث الحاضر.

وقد اتصل العرب بالفلسفة الأوربية مرتين أما أحدهما فقد أصبحت الآن قديمـة ولكنهـا علـى قدمهـا وبعد عهدها لا تزال تؤثر في حياتنا الفكرية أثراً قوياً وأما الثانية فقد بدأت في القرن التاسـع عشـر وهـي الآن تعمل عملها وتؤثر أثرها. وتختلف ظروف الحادثتين اختلافاً كبيراً.

أما الحادثة الأولى السابقة الذكر فهي تلك الحادثة التاريخية الـتي بـدأت في أواخـر الدولـة الأمويـة وبلغت أشدها في صدر الدولة العباسية ثم تغلغل تأثيرها في تفكـير الشـعب العربـي وثقافتـه وهـي حركـة معروفة الآن لكل من نال قسطاً مـن الثقافـة المعـاصرة. وأمـا الثانيـة فهـي تلـك الحركـة الـتي نعاصرهـا ونتعرض لآثارها أو نساهم فيها. وبين العهدين فروق بارزة يجب أن نتنبه لها ولعل أهم تلك الفروق هـي الفروق السياسية. فإن الحركة الأولى تمتاز بأنها حركة صدرت عن الرغبة الذاتيـة في الأمـة العربيـة فقـد سمعت الطائفة الممتازة من الشعب والأمراء عن ثقافة اليونان فتطلعت إلى معرفتهـا واشـتاقت إلى الوقـوف عليها وحملهم هذا الشوق على القيام بحركة النقل التاريخية السابقة الذكر. لم يكن في الموقف إذاً سـوى الرغبة الفطرية في العلم والمعرفة. فهي مبعث تلك الحركة ومصدر نشـاطها واسـتمرارها إلى نهايـة الأجـل الذي قدر لها. أما الحركة الأخيرة فتختلف عن هذه الحركة من هذه الناحية اختلافاً كبيراً. وخير سبيل لإدراك طبيعتها ألا نفصلها عما أحاط بها من ظروف وعوامل. فالتطور الثقافي الحديث في العـالم العربـي ليس إلا وجهاً واحداً من وجوه متعددة للانقلاب العام الذي طرأ على حيـاة تلـك البـلاد فغـير أوضاعهـا السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية. الانقلاب الثقافي الحاضر إذاً عنصر واحد من عناصر هذا التطـور الشامل في حياة العالم العربي. ولا سبيل إلى دراسته إلا مع الإشارة إلى تلك العوامل.

والواقع أن التطور الثقافي الحاضر إذا كان قد بدأ في بعض البلاد العربية تحـت تأثـير عـامل الرغبـة القوية في الثقافة الغربية، فإنه لم ينشأ كذلك في جميعها ولم يكن في صورته العامة خاضعاً لرغبات تلك الشعوب وآرائهـا. ومهما يكن من شيء فقد اختلف الجـو السياسـي في الدوريـن، فقـد اقتصـر

الأمر في النهضة الفكرية الأولى على الناحية الثقافية، أما النهضة الثقافية الحالية فقد تقدمها أو تلاها انقلاب سياسي كان له أبعد الأثر في توجيهها من ناحية وسعة مداها من الناحية الأخرى فلم يحدث في عصر العباسيين أكثر من أن حمل الإعجاب بالثقافة اليونانية الطبقة المستنيرة من الأمراء والعلماء على ترجمة الفلسفة والعلوم اليونانية.

أما الناحية السياسية فلم يطرأ عليها تغيير. فإن العرب الذين كانوا يجاورون الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي كانت تمثل الثقافة اليونانية في ذلك الحين وكانوا أقوى من تلك الجمهورية وأشد منها بأساً فلم تفرض عليهم تلك الثقافة، بل كانوا هم الذين يلتمسونها ويسلكون كل الطرق إلى الحصول على مصادرها العلمية والفلسفية. أما التطور الثقافي المعاصر فقد بدأ في بعض البلاد العربية كمصر على هذا النحو الحر فإن محمد علي في عنفوان قوته وأوج عزته هو الذي اتجه إلى الثقافة الغربية، وبدأ فأوفد الوفود إلى فرنسا، وأنشأ المدارس الحديثة في مصر، ولكن الاحتلال البريطاني لمصر غير هذا الموقف، ففقدت تلك الثقافة ما كانت تتمتع به من حرية وخضعت في اتجاهاتها لإرادة المحتلين، وأصبحت في صورتها التي اختاروها ضريبة مضروبة، أما تونس والجزائر وبلاد المغرب بوجه عام، فقد فرضت عليها تلك الثقافة فرضاً عقب الاحتلال الفرنسي لتلك البلاد.

والنتيجة الطبيعية لهذا كله واضحة، فقد تمتع العرب في نهضتهم الثقافية الأولى بكامل حريتهم، فكانوا هم الذين اختاروا من الثقافة اليونانية ما اختاروا وقد خضعوا في ذلك لمبادئ سليمة، فلم يحاولوا أن يلقوا بثقافتهم العربية الإسلامية إلى مهاب الرياح ليتخذوا من الفلسفة اليونانية بديلاً منها بل استبقوا ثقافتهم سليمة كاملة، استعانوا بالفلسفة اليونانية على ترقيتها وإدخال القوة والصحة في جثمانها. أما الثقافة اليونانية نفسها فنقلوا منها ما عدوه نافعاً لهم وأغفلوا من عناصرها ما ظنوا أنهم في غير حاجة إليه، وليس من غرضنا هنا أن نحكم على مدى صحة تقديرهم في هذا الشأن، فالذي يعنينا الآن هو الحرية التي تمتعوا بها في أثناء قيامهم بهذا العمل. وما من شك في أن تلك الحرية هي ثمرة الجو السياسي الذي تمت فيه هذه العملية الكبرى، فإن الأمر لم يعد أن أمة مستقلة تمام الاستقلال قد رأت أن تقتبس من ثقافة أخرى وثمرات أفكارها، فقامت بهذا العمل الجليل طائعة مختارة، وتسنى لها في أثناء ذلك أن توائم بين ثقافتها وبين تلك الثقافة الجديدة فاحتفظت بثقافتها وضمت إليها من عناصر الثقافة الأخرى ما تشتد إليه الحاجة ويتوقع له خير الآثار، فلم تلغ اللغة العربية لتحل اللغة اليونانية محلها ولا ألغي القانون الإسلامي ليخلو المكان للقانون الروماني، ولا فرضت أصول النقد الأدبي اليوناني على الشعر والأدب العربي، لم يحدث شيء من هذا القبيل، لأن أمة مستقلة رشيدة كانت تتمتع بكامل حريتها إزاء ثقافة شعب آخر فتختار منها ما تشاء وتترك ما تشاء.

أما التطور الثقافي الأخير فلم يتمتع بتلك الحرية الواسعة، فقد جاء مقروناً بانقلاب سياسي فقدت فيه البلاد حريتها السياسية، وأصبحت خاضعة في سياستها واقتصادها وثقافتها وحياتها الإجتماعية، لما تمليه الأمم الغربية التي تقاسمت فيما بينها أكثر تلك البلاد، فكان النظام التعليمي فيها نظاماً مفروضاً في عناصره واتجاهاته، وكذلك النظام الاقتصادي والقضائي والاجتماعي، ويكفي أن نتذكر ما كان يحصل في مصر في عصر الاحتلال وما يزال يحدث في شمال أفريقيا ليتضح ما نرمي إليه.

وليس الأثر الطبيعي لهذا الوضع السياسي والإملاء الثقافي والاجتماعي بخفي، ويمكننا أن نجمله في كلمة واحدة، وهي أن الثقافة القومية قد شقيت به كل الشقاء فبدلاً من أن تترك للبلاد الحرية التامة في أن تقتبس من عناصر الثقافة الأوربية ما ترتضيه وتحتفظ من ثقافتها القومية بالعناصر الصحيحة الضرورية لحياتها الروحية والفكرية والعملية عمدت السلطة الأوربية في تلك البلاد إلى القضاء التدريجي أو المفاجئ على الثقافة القومية وأحلت محلها عناصر محدودة من الثقافة الغربية فتضاءل النظام القضائي الإسلامي، وتغيرت معالم النظام التعليمي، فاختفت مواد أو تضاءلت، وظهرت مواد واتسعت أخرى، ومن وراء ذلك كله فلسفة تربوية جديدة تؤمن بقيم أخرى غير القيم القديمة وحدث ما يشبه الثورة الجامحة في الحياة الإجتماعية، وبخاصة في حياة الأسرة وحياة اللهو والفراغ.

ومهما يكن من شيء فالذي يعنينا من كل هذا هو أمر خاص، ضيق النطاق فليس غرضنا أن ندرس الإنقلابات الثقافية والاجتماعية والسياسية في حاضر العالم العربي وماضيه، فتلك مهمة المؤرخ في سعة مداها وترامي أطرافها، ولكننا سنختار من هذا المجال الفسيح أمراً خاصاً ننقطع في هذه الكلمة لدراسته وتحليله واستخلاص نتائج هذه الدراسة والتحليل. وسنقتصر على الفلسفة والدراسات الفلسفية، وسنقتصر من أمرها على أثرها في الحياة الفكرية في العالم العربي في العهدين المذكورين، ولن تكون هذه الدراسة الموجزة أكاديمية في صبغتها، بل ستكون مجرد مقدمة تاريخية تمهد السبيل أمام المحاولة الأخيرة التي سنقوم بها لتحديد المهمة التي يجب أن تقوم بها الفلسفة في المجتمع العربي الحاضر.

الدور الأول

الفلسفة في عصر الدولة العباسية

ظهرت الثقافة اليونانية في البلاد العربية في أواخر العصر الأموي، وصدر الدولة العباسية، ولكنها لم تجد الأفق أمامها خالياً، فإن الإسلام كان قد بسط رواقه على الشعوب المتوطنة في تلك البلاد فاتخذته أساساً لحياتها الفكرية والاجتماعية بجميع فروعها وشعبها، فكان الدين مصدر العقائد الكونية والأخلاق الاجتماعية والفردية، كما كانت الشريعة الإسلامية قانون البلاد ونظامها العام. وقد أثر هذا الظرف تأثيراً بيناً في موقف الأمة العربية من الثقافة الإغريقية، فلم يحاول العرب استبدال الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني الذي كان يحكم إذ ذاك في الإمبراطورية الرومانية الشرقية المجاورة لهم، بل لم يخطر ببال لهم أن ينزلوا في أدبهم على أصول النقد التي وضعها أرسطو. وإنما احتفظوا بشريعتهم وأدبهم وآثروا ذلك على ما قد يكون لدى جيرانهم، ولكنهم نقلوا الفلسفة إلى لغتهم إذ لا نظير لها عندهم، فلم يلبث أن ظهر أثرها في تفكيرهم.

ومهما يكن من أمر فإن الدين إذا كان قد صدَّ شيئاً من تيار الثقافة اليونانية فإنه قد أفسح الطريق للفلسفة بفروعها، لنظريات الوجود والمنطق والأخلاق والدراسات النفسية. فدخلت جميعها البلاد وبدأ الناس يتدارسونها دون حرج فأثرت في حياتهم الفكرية آثاراً مختلفة. ولن تستطيع أن تفهم مدى تأثيرها إلا إذا تذكرنا نظرية الودود وقوانين الأخلاق التي كانت سائدة في المجتمع في ذلك العهد كانت ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ مستمدة من الدين. فمهمة الباحث إذاً هي أن يعرف مدى ما يحدث في الجو الثقافي من صراع بين هذه النظريات في صورتها الدينية والفلسفية، وما يقدر لهذه أو تلك من نجاح طويل الأمد أو قصيره، والموقف في طبيعته العامة معروف ومألوف، ونظائره التاريخية متعددة، فإنه موقف تنازع الدين والعقل على قيادة الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية لشعب من شعوب البشرية ويحدث هذا الموقف حينما يتلاقى الدين والفلسفة وجهاً لوجه. والموقف هنا محدود منذ البداية فإن العرب رفضوا القانون الروماني أو لم يفكروا في نقله والانتفاع به. ونقلوا كتاب أرسطو في النقد الأدبي ولم يحاولوا أن يخضعوا له وينزلوا عن حكمه، فما هم فاعلون إزاء الفلسفة، وما هو الدور الذي قدر للفلسفة أن تقوم به في حياة المجتمع العربي، والاحتمالات الممكنة كثيرة، منها انتشار الشك في المجتمع العربي، ومنها الاقتصار على تدعيم النظريات الدينية بالفلسفة، ومنها الثورة ضد الفلسفة وتهجينها. وقد وقعت كل هذه الاحتمالات فعلاً، ومن العسير علينا أن نتتبعها واحداً واحداً لندرسها دراسة مستوعبة. وليس هذا مما نحتاج إليه الآن ولهذا سنجترئ في هذا الموقف التاريخي بعرض موجز نتخذه ذريعة إلى إبراز المبادئ الثقافية العامة التي تهم بحثنا الحاضر أكثر من سواها.

فمن الآثار الأولى لدراسة الفلسفة في البلاد العربية ظهور عدد من الشاكّين وقد ظهر هذا العدد بطبيعة الحال بين أفراد الطائفة المثقفة، وقد كان كثير العدد في الأيام الأولى لدراسة الفلسفة، ولكن لم يلبث أن تناقص عدده، وإن لم تنقطع كل الانقطاع سلسلته. ويذكرنا هذا بما حدث في أوربا في عصر النهضة فإن

الفلسفة اليونانية لم تكد تبعث من مرقدها وتحمل من موطنها في القسطنطينية إلى ممالك أوربا عقب سقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين حتى عكف القوم على تدارسها بشغف ولهف يشبه ما حدث في بغداد في صدر الدولة العباسية ثم تلا ذلك موجة شك تشبه موجة الشك التي أشرنا إليها آنفاً.

ولا نحب أن نذيل هذا الموقف بأكثر من ملاحظة أو ملاحظتين عابرتين أما أولاهما فهي أن الشك كما قد سبقت الإشارة نتيجة التقاء الثقافات المختلفة المتضاربة، وأما الثانية فهي أن حالة الشك تعد حالة غير مرضية من الناحية الفكرية والعملية، أما خطورتها الفكرية فترجع إلى أن الشك عامل من العوامل النفسية التي تدفع إلى التفكير والتجديد ولا يجوز بحال اتخاذه حالة دائمة والاستنامة إليه كما فعل عدد من أدباء ذلك العصر، وتزداد الخطورة شدة وحدة حينما يتحول الشك من حالة فكرية بحتة إلى حالة عملية أيضاً فيظهر أثره في سلوك الإباحة، والإسراف في طلب اللذة الجسمية دون تورع أو استحياء، ويعد عمر الخيام في جميع بلاد العالم المتمدين نموذجاً ممتازاً لحالة الشك العقلي، التي يدفع صاحبها إلى مذهب الإباحة، ومهما يكن من شيء، فالشك حل للصراع الناشب، ولكنه حل تتداعى فيه العقائد وينهار الإيمان الديني والفلسفي معاً.

ولم يكن الشك بطبيعة الحال الأثر الوحيد لظهور الفلسفة في شعب متدين، بل الواقع أن عدد الشُكّاك أنفسهم كان قليلاً ضئيلاً حتى بالنسبة لأفراد الطبقة المستنيرة. ولكن إلى جانب الشك ظهرت حركات أخرى كثيرة منها حركة تجديد حقيقية بالمعنى المعروف في التاريخ الثقافي، فإذا كان سقراط وأفلاطون قد أفزعهم أن انتشر الشك في عصرهم على يد السوفسطائيين فهبوا يبنون العقائد ويسيدون مرة أخرى ما تداعى من أصول الإيمان الكوني والأخلاقي، فإن عدداً من كبار مفكري الإسلام في صدر الدولة العباسية قد قاموا بمثل هذا العمل نفسه، فنظروا في الفلسفة ودرسوا أصولها ثم انثنوا إلى العقائد الإسلامية فدعموها بأدلة نظرية ناسجين في ذلك على منوال الفلاسفة أنفسهم، والمبدأ الذي استناروا به في حركتهم هذه هو أن الجو الثقافي الذي يعيشون فيه جو قد استيقظ فيه العقل ونمت فيه قوة التفكير والنقد الفلسفي، ولا بد لمن يقوم على حراسة العقيدة فيه من أن يعترف بالأمر الواقع وينزل على حكمه فيقدم العقيدة في صورة نظرية مقنعة، وفي ضوء هذه الفكرة السليمة شرعوا ينسقون العقائد الإسلامية ويدعمونها بالأدلة الفلسفية حتى أخرجوا للناس علم الكلام في صورته الحالية.

علماء الكلام إذن طائفة من المجددين الإسلاميين ظهروا في وقت الحاجة إليهم فأدوا مهمتهم حق الأداء، وقد نجحوا في صد تيار الشك والقضاء على روح الفوضى الاعتقادية وتركوا للعالم الإسلامي بناء من العقائد قوياً محكماً عاشت وماتت عليه أجيالهم طيلة هذه القرون، وقد اقترن بهذا التجديد الاعتقادي ضرب آخر من التجديد الفكري لا يقل عنه خطورة، وهو التجديد النظري في عالم الأخلاق، فقد كانت الأخلاق الإسلامية معروفة مألوفة، ولكنها وردت متفرقة في ثنايا الكتب والسنة. ففي عصر كهذا تذوق الناس فيه النظر وأدركوا جمال المذاهب الفلسفية التي تتشعب فيها النتائج من مقدماتها وتتفرع الفروع من أصولها يكون من الخير أن يمتد هذا الضرب من التجديد من علم إلى آخر، والواقع أنه ما كاد يتم لعلماء الكلام تنسيق العقائد ووضعها في صورة نظام فلسفي دقيق تتصل فيه الأصول بالفروع بصلات منطقية محكمة، وقد استعان أولئك المفكرون في مهمتهم هذه بنظرية الأخلاق التي وضعها

أفلاطون فاتخذوا منها أساساً لبنائهم، وكتب الغزالي في الأخلاق خير نموذج لهذا الصنيع، ومهما يكن من أمر فقد أدت الفلسفة وما أثارته من شكوك إلى حركة تجديد تناولت العقائد والأخلاق معاً وقد كان من هدف التجديد إرضاء النزعة الشائعة في هذا العصر وهي نزعة النظر والتفكير الحر التي أثارتها الفلسفة وكان سبيلهم في إرضائها هو أن يضعوا العقائد والأخلاق في صورة نظرية دقيقة فتم لهم من ذلك ما أرادوا ووجد الناس في علم الكلام ضرباً من النظر الفلسفي الدقيق، فاستساغته روح التفكير الحر الناشطة في ذلك الحين وعكفت عليه من بعد ذلك أجيال المتعلمين.

هذه إذاً حركة تجديد وهو تجديد يجمع بين القديم والحديث ويعرف لكل منهما حقه ويعترف له بضرورته فيحل بذلك الصراع القائم ويعيد إلى النفوس حاجاتها من الراحة والسكينة. هو تصرف حكيم بأسلوب رصين في حالة الاضطراب الفكري الذي ظهرت بوادره في ذلك الحين والواقع أنها كانت حركة رائعة وخدمة جليلة للعالم الإسلامي كله. فقد أدرك القوم أنهم يعيشون في عصر انقلاب فكري وأن ما كان يرضي العقول بالأمس أصبح الآن غير قادر على ذلك بسبب هذا التطور العقلي الكبير وعرفوا أن الخطة المثلى هي الاستجابة لروح العصر لا مقاومتها وإعلان الحرب عليها فألبسوا الإسلام الثوب النظري الذي ظهر فيه علم الكلام والأخلاق وجعلوهما بهذا مطابقين لروح العصر وأسلوب التفكير فيه. وتظهر أهمية هذه المحاولة وجلالة قدرها إذا ما وازنا بينها وبين المحاولة القاصرة التي ظهرت في الدور الثاني. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

كان من أثر الفلسفة إذاً ظهور عصر شك وتجديد ديني ولكن كان من آثارها أيضاً ظهور حركة تفكير فلسفي ومذاهب فلسفية متعددة. والواقع أن الفلسفة اليونانية قد أفضت في الشرق والغرب إلى نتائج متماثلة فإن بعث الفلسفة اليونانية في عصر النهضة الأوربية قد أفضى إلى عصر شك وتجديد فلسفي فظهرت سلسلة متصلة الحلقات من الفلاسفة الأوربيين بدأت بديكارت ثم اتصلت حلقاتها فظهر اسبنوزا وليبنتز ولوك وباركلي وهيوم وكانت وهيجل ومن جاء بعدهم. وكذلك فعل ظهور الفلسفة اليونانية في البلاد العربية. فلم يقتصر الأمر فيها على حركة الشك والتجديد الديني بل ظهر بين المسلمين أيضاً حركة تفكير فلسفي ونهض من بين صفوفهم عدد من كبار الفلاسفة كابن سينا والفارابي والكندي ولا أريد أن أناقش هنا المسائل الجدلية التي استمر حولها الجدال في الغرب وبخاصة مدى ما تمتع به فلاسفة المسلمين من عبقرية واستقلال في التفكير واكتشاف ذاتي لحقائق الفلسفة والعلم. فذلك بحث كبير قائم بذاته وفي حاجة إلى دراسة خاصة. ولكن الذي أؤكده وأنا مرتاح الضمير مطمئن إلى صحة ما أقرر هو أن عدداً من أولئك الفلاسفة قد تحرر تماماً من ربقة التقليد واستقل عن أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان وأتى في ميادين البحث الفلسفي بما لم يسبق إليه وبلغ في استقلاله وابتكاره مبلغاً يسمح له بأن يتبوأ مكانه بين كبار فلاسفة العالم أجمعين.

ومهما يكن من شيء فهذه حركة مخالفة في طبيعتها لحركة التجديد الديني السابقة الذكر، ففيها ينحل الصراع ولكن بصورة أخرى مخالفة للصورة السابقة وذلك أن حركة التجديد الديني قامت على أساس أن الدين هو مصدر الهداية والمعرفة. فالعقائد والأخلاق تستمد من الدين، وتعتمد في النهاية على الكتاب والسنة، أما وظيفة العقل فليست البحث عن الأصول الكونية والأخلاقية ولكن تدعيم ما جاء به

الدين منها. قامت بالإجمال على أساس التسليم بالقيادة الدينية، أما الحركة الفلسفية في الشرق والغرب فتقوم على مبدأ مخالف، فأساسها الاعتماد على العقل في الكشف عن طبيعة الكون وأصول الأخلاق وغير ذلك، أساسها قيادة العقل لا الدين. ولكن لا ينبغي أن ننسى أن كبار فلاسفة الغرب منذ عصر النهضة وكبار الفلاسفة الإسلاميين لم ينسوا الدين تماماً وإنك لترى ذلك واضحاً في تفكيرهم والنتائج التي انتهى إليها بحثهم. فمذهب ديكارت مثلاً يكاد يكون مجرد صورة نظرية للعقيدة المسيحية، كما تلمح أثر الدين أيضاً في سيادة المثالية في الفلسفة الأوربية بوجه عام. وكذلك نرى أثر الدين واضحاً في الفلسفة الإسلامية.

ثم يجيء دور الثورة، فقد ثار نفر من مفكري المسلمين ضد الفلسفة وتعاليمها وذهبوا في ثورتهم هذه إلى الأعماق. وهي ثورة جديرة بالنظر من نواح متعددة، فهي ليست وليدة التعصب الأعمى للدين. وكيف وزعماؤها وكبار قادتها لم يقوموا بثورتهم هذه إلا بعد أن أقبلوا على دراسة الفلسفة بروح مخلصة للعلم، محبةً للحقيقة وأمضوا في دراستهم هذه أعواماً طويلة تمكنوا في أثنائها من التعمق فيها والتوغل في جميع شعابها ووزن حججها ودلائلها بميزان المنطق السليم وبروح التفكير الحر. وعماد المنطق ومقياسه الذي تقاس به الصحة ويكتشف الفساد هو مبدأ الذاتية ومبدأ استحالة التناقض وقد قاس هؤلاء الثائرون وفي مقدمتهم الغزالي التراث اليوناني بهذا المقياس فإذا به غاص بضروب المتناقضات التي ينقض بعضها بعضاً في غير رفق أو هوادة ومن ثم انهار أيمانهم بالفلسفة. بل ذهب الأمر بهم إلى أبعد من هذا، فالفلسفة تمثل جهود العقل البشري وسعيه وراء الحقيقة وها هي ذي حافلة بالمتناقضات مليئة بالتضاربات التي لا سبيل إلى التوفيق بينها. وهنا أخذ الصراع صورة جديدة. والصراع بين الفلسفة والدين يمكن أن يأخذ صوراً متعددة، فقد يقف الأمر عند حد التضارب بين العقائد الدينية ونتائج البحوث الفلسفية وقد يذهب إلى الأعماق البعيدة فينقلب صراعاً بين مبدأين أساسيين. ويدور حول نظرية المعرفة نفسها لا حول نتائج البحث الفلسفي وقواعد الدين وفي هذا الضرب من الصراع يذهب فريق إلى أن العقل هو أداة العلم ووسيلة البشر إلى المعرفة. وبهذا الرأي يأخذ الفلاسفة والعلماء، وفي ضوء المبدأ وظل الطمأنينة التي يبثها في نفوسهم يأخذون في بحوثهم معتمدين على الثقة بأداتهم. أما المذهب الثاني فينادي برأي مخالف ويذهب إلى عجز العقل عن المعرفة أو عن معرفة الحقائق العليا على الأقل، ويبرهن على ذلك بما يجده من تناقض صارخ بين نتائج البحوث الفلسفية والعجز التام عن الفصل بين هذه التناقضات وعنده أن الإدراك المباشر لحقائق الكون العليا هو السبيل الوحيد إلى المعرفة وأن هذا قد تم للأنبياء والرسل ويتم لمن يسير على دربهم من أتباعهم ويرى الصوفية أنهم هم الذين سلكوا سبيل الأنبياء وحاولوا الوصول إلى العلم لا من طريق النظر ـ طريق الفلاسفة والعلماء ولكن من طريق الأنبياء طريق العبادة التي تفضي في النهاية إلى قوة البصيرة واختراق الحجب المسدولة والوصول إلى عالم الحقيقة.

هذا إذاً صراع في جو أعلى وحول مبادئ أسمى فهو صراع بين نظريتين من نظريات المعرفة، بين النظرية العقلية التي تثق بالعقل والنظرية الدينية التي لا ترى دون الإدراك المباشر مقنعاً. وقد ظهر هذا الصراع في تاريخ التفكير الإسلامي في صورة ثورة على الفلسفة وانتقاض على مبادئها الأساسية ونظرية المعرفة التي تقوم عليها، وزعيم هذه الثورة في العالم الإسلامي هو الغزالي. فقد هاجم الفلسفة على النحو

السابق الذكر في كتابه «تهافت الفلاسفة» ثم انتهى به الأمر إلى أن العلم المباشر هو المعرفة الحقة وأن سبيله هو التصوف. ولم يتردد في سلوك الطريق.

وإجمال القول أن الفلسفة قد أحدثت ثورة فكرية، ظهرت آثارها في صور ثقافية مختلفة، وذلك أن ظهور الفلسفة في مجتمع ذي دين إعداد لموقف صراع ثقافي. والنزاع بين الدين والفلسفة قد ينتهي عند بعض الناس بالشك، وقد تحمل آخرين على الاستمساك بالعقائد وتجديدها، وربما دفع قوماً إلى مهاجمة الفلسفة وقتالها في معقلها، ومحاولة اجتثاثها من أصولها، وفي كل من الحالتين الأخيرتين تضعف قوة الفلسفة كمنافس للدين، أو تزول هيبتها ويتفرق أنصارها، وتتوارى من الموقف ولو إلى حين. وقد ينحل الصراع على نحو آخر فيؤمن قومٌ بالعقل، ويستمسكون بالتفكير، ويندفعون في شعاب البحث العلمي والفلسفي دون خوف ولا وجل، وإذ ذاك ينتقل الناس أو طائفة منهم من حال إلى حال فبدلاً من الاستسلام التام للدين، وإطراح التفكير إلا في حدود ضيقة، ينقلب الحال، فيصير التفكير أسلوب المعرفة العام، وإذا ذاك يعلو نجم الفلسفة والعلم ويستتب لهما الأمر.

ولكن هذه النهضة الفكرية لم تنحرف بالأمة عن حياتها الدينية فكانت جمهرة الشعب تخضع في حياتها لثقافة مطابقة لدينها فكان علم التوحيد يقدم لها العقائد الدينية وهو علم قد يكون فلسفياً في صورته ولكنه إسلامي بحت في مادته. وكان الفقه الإسلامي يقدم للفرد أصول الحياة الدينية والعملية ويقدم للمجتمع القانون الذي يفصل بين الناس منازعاتهم وخصوماتهم على اختلاف أنواعها. وإلى جانب ذلك كله يقوم علم الأخلاق في صورته الجديدة فيقدم للطبقة المثقفة صورة أخلاقية واضحة للسلوك الإسلامي الصحيح. كان المجتمع إذاً على رغم ظهور الفلسفة والثقافة اليونانية ذا طابع إسلامي سليم وكانت التربية العامة إسلامية في صبغتها أيضاً، فقد كانت تتكون من علوم اللغة العربية وعلم التوحيد والفقه والعلوم الرياضية.

والنتيجة الأخيرة أن دخول الثقافة اليونانية لم يمس صبغة المجتمع الدينية. فقد كان المجتمع بوجه عام يعتقد ما يقرره الدين ويقضي في محاكمه بما يقضي به الدين، كما كان الناشئون في دور العلم المختلفة يأخذون بتعلم علم الكلام والفقه واللغة ويأخذون في كثير من الأحوال بنصيب من العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية.

الدور الثاني

عصر النهضة الحالية

فإذا انتقلنا إلى العصر الحاضر وألقينا نظرة عامة على الثقافة الحديثة في البلاد العربية ورجعنا إلى تاريخها القريب لم نلبث أن نرى فروقاً خطيرة بين العهدين وأن نرى أسبابها جلية سافرة. ولعل أهم العوامل في ذلك هو ما سبقت إليه الإشارة من أن النهضة الفكرية الأولى كانت بوجه الإجمال حركة ذاتية حرة نشأت من الإعجاب بالثقافة الإغريقية والتطلع إلى الأخذ بأكبر نصيب منها. أما التطور الحالي فهو ضرب من الإلزام بنوع خاص من الثقافة لأسباب سياسية لم تعد بعد خافية على أحد. ففي ظل الحرية والاستقلال الذي كان قائماً في عهد الدولة العباسية استطاع المسلمون أن يتمتعوا بحريتهم في اختيار ما اختاروه من عناصر الثقافة اليونانية فوقع الاختيار على عناصر ليس بينها وبين الحياة الإسلامية تضارب ذاتي. أما سياسة المحتلين في الدور الحاضر فقد اتجهت أولاً إلى الشريعة الإسلامية فأبدلتها بالقانون الوضعي الفرنسي أو الإنجليزي كما ألغت تعليم العقائد والأخلاق الدينية بوجه عام ولكنها لم تبخل بمقدار ضئيل من العلوم الطبيعية. أما الفلسفة فلم تدخل المالك العربية إلا منذ سنوات معدودة. وقد أعطانا هذا الانقلاب مجتمعاً جديداً مخالفاً للمجتمع الإسلامي القديم من وجوه متعددة. أولها أن المجتمع الحالي بوجه عام يعيش دون عقائد كونية أو أخلاقية فقد كان يستمدها من دينه وقد توارى الدين الآن وراء حجاب كثيف من الإهمال وتضاءلت صورته في العقول والأذهان حتى لم يبق منها إلا أشباح ضئيلة ماحلة. وكان القانون الإسلامي يوجه حياة الأفراد ويلبس المجتمع الصورة الدينية الإسلامية فلما اختفى من دور القضاء وحل محله القانون الوضعي أخذ المجتمع صورة اجتماعية جديدة مخالفة للصورة الإسلامية في كثير من أصولها العامة وتفصيلاتها الدقيقة. وأخذت التربية صورة جديدة مخالفة للتربية القديمة فخلا المنهج أو كاد من العقائد والأخلاق الإسلامية والفقه الإسلامي وتضاءلت اللغة العربية وانكمشت أطرافها ولم تأخذ الفلسفة العامة والخلقية مكان الدين في المنهج المدرسي إلى الآن فظلت العقائد الكونية والأخلاق دون عناية وتخرج جيل لا يهتم بالعقائد أو الأخلاق ولا يكاد يعلم من أمرها شيئاً.

وأساس الأمر أن المسلمين في هذا الدور لم يتمتعوا بحرية الاختيار التي تمتع بها آباؤهم من قبل، بل فُرض عليهم نظام حياتهم الحالي فرضاً. وقد صدّر الغربيون في ذلك عن مصلحتهم فألغوا من الثقافة القديمة ما ظنوه يتعارض ومصالحهم السياسية والإقتصادية، وأدخلوا من عناصر الثقافة الحديثة ما ظنوه نافعاً لها. ولما انقضى عهد السلطة الأجنبية في كثير من البلاد العربية لم يتغير الحال كثيراً. وقد يبدو هذا غريباً ولكن الواقع أن له أسبابه الطبيعية، فالقصور الذاتي مبدأ يعمل في عالم الطبيعة وعالم النظم الاجتماعية والسياسية معاً. فالنظم إذا حلت وأصبحت حقيقة واقعة نزعت إلى الاستمرار ونجحت فيه إلى حد بعيد. ومن وراء ذلك الحقيقة النفسية العتيدة وهي أثر التربية في حياة النظم السياسية والاجتماعية. فمن رُبي على الإيمان بأوضاع خاصة لم ير نقصها وشق عليه أن يتحول عنها. ومن هنا

تحتفظ هذه النظم بحياتها وتتمادى في وجودها. وهذا ما يفسر لنا كيف يقوم عدد من المتعلمين حتى في عهد الحرية السياسية الحاضر بالدفاع عن النظم الفاسدة التي أدخلها المحتلون لمآرب سياسية بحتة. مع أنها هي بعينها النظم التي أثارت من قبل ثائرة آبائهم وأجدادهم.

وبالإجمال فالنظام الاجتماعي القائم الآن في العالم العربي يختلف عن النظام الذي كان قائماً في عهد الدولة العباسية، وذلك لأن أثر الثقافة اليونانية في العصر العباسي يختلف عن أثر الثقافة الأوربية في حياتنا الحاضرة. وكلا العصرين قد تعرض لتأثير الفكر الأوربي ولكن تحت ظروف مختلفة.

والذي يعني هذا البحث أكثر من سواه هو أثر الفلسفة في الحياة العقلية للشعوب العربية في الدور الحالي، وإذا ما اتجهنا إلى هذا الموضوع وحاولنا دراسته راعنا ضيق نطاق البحث وعدم انفساح مجاله. وسبب هذا أن النهضة الأخيرة لم تعن بنقل الفلسفة الكونية والأخلاقية أو دراستها كما فعلت النهضة الأولى إلا منذ عهد قريب جداً، فلا تزل الفلسفة الآن في العالم العربي في دور النقل والشرح لا أكثر ولا أقل. فليس ثمة ثورات عقلية كالتي أثارتها الفلسفة في الدور العباسي ولا يتوقع أن تظهر هذه الثورات الآن لأسباب كثيرة. ومهما يكن من شيء ففي المجال متسع لحركة تجديد فلسفي كوني وأخلاقي. ويبدو ما أعنيه إذا تذكرنا أن حركة التجديد الديني في العصر العباسي قامت على أساس الفلسفة اليونانية وقد تقلص ظلها منذ أن حل عصر النهضة ووضع «ديكارت» أساس فلسفة جديدة قامت على أسس جديدة مستخدماً في تأسيسها أسلوباً جديداً. فمنطق الموقف بالنسبة لحركة التجديد الديني هو أن ينهض من بين المشتغلين بالفلسفة والدين من يعيد حركة التجديد ولكن على أساس النظريات الفلسفية الحديثة ولا أعرف أحداً حاول القيام بهذه المهمة في داخل الأزهر أو خارجه.

وقد حدثت أخيراً حركة فلسفية تستحق التسجيل. وتلك هي إدخال الفلسفة في مناهج التعليم في المدارس الثانوية. ولكنها حركة قاصرة وقائمة على غير أساس، فالمواد الدراسية تدخل المناهج المدرسية لخدمة أغراض تربوية واضحة. ولهذا السبب يوضع المنهج طبقاً لمقتضيات هذه الأهداف. فالفلسفة في فرنسا مثلاً جزء من منهج التعليم الثانوي، وهدفها التربوي واضح محدود، فهم يحاولون أن يكوّنوا بها عقائد الناشئين الكونية والأخلاقية وقد راعوا هذه الغاية في منهجها حق رعايتها، فمنهج الفلسفة عندهم يتألف من دراسة المعضلات الفلسفية الكبرى كمشكلة الخلق والألوهية والروح والخلود ونحو ذلك، ومن دراسة أصول الأخلاق وتطبيقها على السلوك الفردي والاجتماعي والصلات الدولية. ويضم إلى هذا علم النفس ومناهج البحث. أما منهج الفلسفة في مصر فقد وضع لغير غاية تربوية واضحة وأكبر الظن أنه وضع محاكاة لمنهج الفلسفة القديم في المدارس الفرنسية، فجاء عاجزاً عن خدمة الأغراض التربوية العالية.

وما من شك في أن إلغاء الدين من مناهج التعليم أو إلغاء الامتحان فيه يخلق مشكلة يمكن أن تعالج عن طريق دراسة المعضلات الكونية والأخلاقية دراسة فلسفية إجبارية على نحو ما فعلت فرنسا، ولكن المنهج يجب أن يوضع على نحو يحقق هذا الهدف التربوي الرفيع وهو أمر لم يتم بعد.

ومهما يكن من أمر فالفلسفة الآن في العالم العربي حديثة العهد لم تخلق بعد عقلية جديدة أو تحدث ثورات فكرية قوية، وليس معنى هذا أن التطور الثقافي المتأخر خلا من الثورات الفكرية، فالحقيقة

الواقعة أنه قد كانت فيه ثورات فكرية، ولكنها لم تكن فلسفية كما كانت نظائرهـا في العصـر العباسـي، ويرجع هذا إلى أن العنصر الإسلامي الذي مسته الثقافة الأوربية في العصر العباسي مساً قوياً هو الإلهيات فكان طبيعياً أن تثور الثورات وتظهر الانقلابات في ذلك الميدان الفلسفي العميق، أما العنصر الذي سـطت عليه الثقافة الأوربية في الدور الحاضر أكثر من سواه، فهو الفقه الإسـلامي، ومـن ثـم كـان التشـريع هـو المجال الذي ظهرت فيه الثورات ونشأت فيه محاولات التجديد الديني أكثر من أي مجال آخر.

وربما كان من الجائز أن نمسك عن حديث هذا النوع من الحركـات إذا كـان هدفنـا هـو دراسـة أثـر الفلسفة لا تتبُّع طوال الفقه وترسُّم خطا التشريع، ولكننا لا نـزال نؤمـن بـأن أسـلوب البحـث الصحيـح يتقاضانا أن ننظر إلى الموقف نظرة عامة وأن نتتبع الروح الجديدة في جميع مظاهرها، ولو بصورة مجملة. والواقع أن الطور الثقافي الجديد بدأ بضرب من الدهشة والحيرة فقد فاجأت الشعوب العربيـة وهـي أشـد ما تكون اطمئناناً إلى تراثها وثقافتها الدينية حركة تحطيم وتجديد عنيفة فلما استفاقت من دهشتها كـان أول ما أخذه بصرها ما أصاب الفقه الإسلامي من تعطيل وإغفال فظن المفكرون أو كثرتهم أن المعضلة مـن الناحية الثقافية ليست إلا معضلة تشريعية وحصروا جهودهم في دراستها واقتراح الحلول لها وخفي على أكثرهم أن الانقلاب الجديد أوسع من الفقه والتشريع فإن التعليل لم يتنـاول الفقـه وحـده ولكنـه تنـاول العقائد والأخلاق الإسلامية أيضاً. ثم تمادى فأصاب اللغة والآداب العربية. وكان أولى بهم لو أدركوا هذه الحقيقة وعالجوا المعضلة من جميع وجوهها ولا تزال هذه الفكرة عالقة ببعض الأذهان إلى اليوم فلا نعـدم من حين لآخر من ينادي بإصلاح المذاهب والتوفيق بينهـا أو غـير ذلـك مـن الآراء الضيقـة، والواقـع أن العالم العربي في حاجة إلى تجديد عام فلا بد من تجديد العقائد والأخلاق في ضوء الفلسفة الحديثـة كمـا فعل علماء الدولة العباسية ولا بد أيضاً من وضع صـورة تامـة ومنهـج واضـح للتربيـة الإسـلامية في ضـوء أصول الفلسفة الحديثة ولا مفر للمجددين من أن يرسموا الصـورة الإسـلامية للدولـة في ضـوء أصـول علـم النظريات السياسية، فبهذا وبهذا وحده يتم التجديد الديني للمجتمع الإسلامي.

إبراهيم عبد المجيد اللبان

المصدر: الفلسفة والمجتمع الإسلامي.

إبراهيم عبد المجيد اللبان. ط١ عام ١٩٤٩

- ٢ -

الفلاسفة..
أعداء الفلسفة
للدكتور عادل العوا
١٩٢١

يتفق النقاد من أعداء الفلسفة على الزعم بأن الفلسفة بحث نافل خيالي خطر، وأنها تظل دائماً حيث تبدأ، فلا تصل البتة إلى أي نتيجة ثابتة جازمة، وأنها ـ لذلك ـ تقصر عن بلوغ منزلة الاستقرار، وتعجز عن التحلي بسمات المعرفة الوضعية.

قالوا: إن الفلسفة لا تسير بخطى تقدمية منتظمة كما تسير العلوم وتخطو. وهي لا تحقق أبداً تقارب العقول والتقاءها حول حصيلة نهائية مستقرة. فما زالت جهود الفلاسفة تبذل، وما زالت مناقشاتهم تجتر، وما زالت عبقرياتهم تتمخض منذ نيف وثلاثة آلاف سنة، ولكن مرد ذلك كله لم يسفر عن أية معرفة قاطعة في أية نقطة من النقاط. لم تقل الفلسفة قولاً إلا وهو ينبوع بحث لاحق، ومناقشة تالية. وقد ظهرت في دنيا الفلسفة صروح منطقية شماخ تدعي هنا وهناك تمثيل الأشياء كل الأشياء، وتزعم أنها تقدم عن الكون إلى الفكر صورة يرتضيها ويقنع بها. ولكن هذه الصروح المنيفة لم تتعاقب تعاقب حلقات متسقة، بل كانت مذاهب شتى تذخر، في أحسن افتراض، بقوة إيحاء لولا أنها كانت بذاتها نتاج وهن واهٍ. إنها تثير فضول الفكر ولكنها لا تطعمه. تراوده سراباً ولا ترويه ماءً! ولذا نجدها رؤى متهافتة تزول كالأحلام يدفع بعضها بعضاً، وهي كلها تنشد مثلاً أعلى لا يُنال. وليت الأمر يقف عند مباينة المذاهب الفلسفية بعضها بعضاً. ولكنها تشترك جميعاً بأنها باهظة الثمن، وبأنها تبعث القنوط واليأس في نفس إنسان اليوم الذي يمر بها مرور الكرام، ويخص متحفها التاريخي بزيارة عابرة لاهثة، فينظر إلى أطلالها ويعجب للجهد الذي انفق في سبيلها، ولكنه لا يطيل المكث في أية غرفة من غرف هذا المتحف، ليتخلص من جولته وقد عادت به الريح إلى محل البدء، ونقطة الانطلاق.

يقول الشاعر المعروف (بول فاليري): «إن مهنة الفيلسوف تتميَّز، أفضل ما تتميَّز، بعدم الفهم». و«الفلسفة لا وجود لها، لأن الذي يوجد إنما هو تنويع معاني القلم». ويعلن قائلاً: «ليس الرهيب ألا نفهم الفلاسفة، بل الرهيب كل الرهيب هو أن نفهمهم». وقديماً سفه (جمال الدين أبو بكر بن العباس الخوارزمي) الفلاسفة لأنهم «قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط، وتحيروا في الإلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض، والدعاوى الصرف، ويزعمون

أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم على أنهم أجهل خلق الله، وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم». ويحدد (ابن الصلاح) رأيه في الفلسفة بقوله: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة... والمنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان...».

وليس من شأننا في هذا المقال أن نمضي في عرض الاتهامات والانتقادات التي يوردها ضد الفلاسفة أعداؤها من غير الفلاسفة، وإنما نجاوز هنا خصومة الأخصام لأن الفلسفة لا تنكر إلا بالفلسفة، ونقتصر على الإشارة إلى بعض انتقادات «عميقة» يوجهها فلاسفة إلى الفلسفة، وكأن في موقفهم سلاحاً ماضياً وسيفاً باتراً يحسم ما اختلف الناس حوله في كل حين.

لقد أخذ الفلاسفة الريبيون في (يونان) على الفلسفة كثرة مذاهبها وتعارض هذه المذاهب. وعابوا، بوجه خاص، وثوقية (أفلاطون) وموسوعية (أرسطو) على السواء. وشنع (الغزالي) على فلاسفة بيئته أتباعهم رأي القدامى من غير تمحيص ولا تدقيق، فبدَّع الفلاسفة المسلمين في مسائل، وكفرهم في مسائل أخرى، ولم يسمح للعامة بولوج قصر الفلسفة، وقصر السماح على الخاصة بمعرفة أبعاض من العلوم الفلسفية النافعة دون سواها. وهاجم (ديكارت) الفكر الوسيط وانتقد روح السلطة وندَّد بعار الخنوع والاستسلام. أما (كانت) فإنه ينكر (الميتافيزياء) كلها وينعتها بأنها إخفاق ذريع لدعوى عريضة متبجحة. ويسعى (أوغست كونت) إلى استبدال الحال الوضعية بالحال اللاهوتية والحال الميتافيزيائية منادياً بفلسفة علمية هي علم العلوم. وقد رسم (هوسرل) في مطلع كتابه: «التأملات الديكارتية» لوحة قاتمة عن الفلسفة الحديثة، وأبان خصومتها الداخلية وأظهر عقمها وتشتتها. يقول: «إن حال الانقسام التي نجد عليها الفلسفة في الوقت الحاضر، والنشاط الذي تبذله إنما يدعواننا إلى التفكير. فمن وجهة النظر المتعلقة بوحدة العلم، لا تزال الفلسفة الغربية، منذ منتصف القرن الأخير، في حالة انحطاط الظاهر، بالنسبة إلى العهود السابقة. إن الوحدة قد اختفت في كل مكان، سواء في تحديد الغاية، أم في طرح المسائل، ووضع المنهج. لقد تحول الإيمان الديني أكثر فأكثر إلى مواضعة خارجية في بدء العصر الحديث. ثم ما لبث إيمان جديد أن أمسك بالإنسانية العاقلة ورفعها. وهذا هو الإيمان بالفلسفة وبالعلم المستقلين، ومنذ ذلك الحين، وجب على الثقافة الإنسانية بأسرها أن تقاد وأن توضح بنظرات علمية، وجب أن تصلح وتحول من جراء ذلك إلى ثقافة جديدة مستقلة».

والحق أن النقد الذي يوجهه إلى الفلسفة أعداؤها من غير الفلاسفة إنما يستند في الواقع إلى نظرة سطحية، وتجربة منحلة، وفكر ناقص. ذلك أن في الفلسفة نقاط ثبوت تفوق ما يتصورون. وهذه النقاط راسخة رسوخاً تغشي شدته الأبصار، وتصرف قوته عن الانتباه له فتبدو حقائق الفلسفة في بداهات مألوفة مقررة حتى يكاد المرء لا يفطن لها، فيحياها، وهو يجهلها جهل تركيب، وهي ذاتها تؤلف القاع الأعمق في جبلة الحس المشترك الذي يستمد منه «أوليات» معرفته، ومبادىء علمه، وقد ثبتت هذه النقاط والحقائق في «اللاشعور الجمعي» إن صح التعبير، وتوارثها الخلف عن السلف، فانتقلت من جيل إلى جيل، حتى أصبحت بمثابة «مسلمات» أولية مبتذلة أو بدهية. ولكنها كانت في أصلها نتائج غزوٍ

فلسفي أصيل ما لبث بالتكرار أن أمسى تقليداً عقلياً متوارثاً يمارسه الفكر من غير أن يتحقق من أمره. لنضرب على ذلك مثلاً هذا الفكر العربي التقليدي الذائع الذي يؤلف في أمتنا ما نسميه بالرأي العام. ألسنا نجد في تضاعيفه الموروثة بقايا «السيوف» الفلسفية، ونتف «المذاهب» و«النظريات» التي عرفها تاريخنا في عصره الأموي فالعباسي فسائر العصور؟ إن اتهام الفلاسفة بالإلحاد، وتكفيرهم في نقاط، وتبديعهم في أخرى، هو بذاته «فلسفة» أجاد الإعراب عنها حجة الإسلام (الغزالي)، ثم ردها (إبن رشد) في «تهافت التهافت»، ثم جاء المدعو بالخواجه زاده، ووضع لإرضاء الخليفة العثماني، وتلبية لأمره، كتاب «تهافت التهافت» ليرد أيضاً على الفلاسفة، ويتهم الفلسفة، وهو يعتنق في خصومته فلسفة من نوع جديد، ثم عصفت الريح بالأفكار، وجفت نضارة النقاش، وذبل نسغ التأمل، ولم يبق سوى أوراق «ميتة» من خريف انحطاطنا الثقافي، نلقاها هنا وهناك، وهي تكتفي بأن تعلن الحرب على الفلسفة، من غير فهمها، أو بدون تعمق الإتهام، وتكتفي آنئذ بحجة قديمة، وموروثة وتقليدية، شعارها: من تمنطق شهراً فقد تزندق دهراً!..

إننا إذا عمدنا إلى تشبيه الفلسفة بالمجرة ألفينا أن انفصال العلوم عن الفلسفة من جهة، وتمايز الفكر الديني والفكر الصوفي عن النشاط الفلسفي من جهة أخرى، كل ذلك لا يضير الفلسفة في شيء، بل إنه ييسر لهذه النواة الفلسفية مزيد التمركز، وزيادة حرارة ونور. ويظل الثابت أن الشمس، أو النواة المركزية أو الفلسفة، هي التي تبعث في ثقافة الإنسان الدفء والحياة. وهي التي تنتظم مجاري هذه الثقافة وترعى نماء فروعها باتساق وانسجام.

أضف إلى ذلك أن مما يخرج عن الفطنة أن نحسب أن عهد «الاستسلام» وزمن «الاستطلاع»، و«التطلع»، و«الفضول» قد مضى وانقضى. بل الحق أن باب المعرفة ما زال مفتوحاً، وسيبقى مفتوحاً إلى الأبد. وليس بجائز أن نفسر وقائع التاريخ الثقافي تفسيراً مشوهاً مغرضاً لتيسير نقدها وتسهيل دحضها. نعم أن فيلسوفاً لا يحل بعض المشكلات حلاً نهائياً، ومثلاً مشكلة الحرية في دنيا المثل الأعلى وفي واقع الناس، أو مشكلة المال، أو مشكلة الحكم، أو مشكلة الموت والحكم عليه وعلى ما يليه بأنه معقول أو غير معقول. ولكن هل يستطيع أي عالم في الفيزياء أو الميكروفيزياء أن يحل مشكلة المادة، ومعضلة النواة، وصيرورة الطاقة هي بالذات؟ ألسنا نؤمن اليوم بأن الحلول الرياضية ذاتها حلول مسائل لم تحظ بحل نهائي مطلق، بل أن حلها هو حل تقريبي إلى حد كبير أو صغير؟

ألا أن مطلب «الحل النهائي» في الفلسفة، شأنه شأن «المطلب النهائي» في العلم، أو في الأدب، أو في الفن والسياسة... كل أولئك ينم عن موقف ساذج عتيق، بل أن مفهوم الثقافة نفسه ينفي معنى الوقوف عند حل «نهائي» في أي مجال تطاله فاعلية الإنسان.

أما الفلاسفة... أعداء الفلسفة الذين عابوا على الفلسفة ما عابوا فإن انتقاداتهم لم تمنعهم — في الحق - من المضي في طريق الفلسفة، ولم تحملهم على التوقف عن السير في معراجها، والإنصراف عن تلبية ندائها، والانجذاب إلى سحر فتنتها وغوايتها. ومن اليسير أن نلاحظ في التعقيب على آرائهم أنهم لم يستهدفوا في الواقع القضاء على الفلسفة، وتجفيف معينها، وإنما أملوا، خير ما أملوا، أن تكلل جهودهم بنجاح لم يعرفه أسلافهم من قبل، فكان غرضهم الأساسي، وحافزهم العميق، الاقتراب من

مفهوم «الفلسفة النهائية»، «الفلسفة الذروة»، وهو ملتقى طماح الفلاسفة الغابرين. ألم يحسب (ديكـارت) أن فلسفته ستقضي قضاء مبرماً على فلسفة المدرسين؟ ألم يسبقه (الغزالي) بدعـوى القضاء علـى فلسفات الفلاسفة ليحل محلها فلسفة أخرى هي فلسفته المتصوفة بالذات؟ لقد ذهب (كانت) إلى أن مذهـب «نقد العقل المحض» خير من مذهب (ولف)، ووثق (هوسرل) نفسه بجودة طريقته وصحة نهجه أعظم وثوق.

فالفلاسفة أعداء الفلسفة إذن لا يبتغون هدم الفلسفة، ولا رفد أعدائهم بسـلاح قـد يخيـل إليهـم أنـه يدين الفلسفة وأصحابها كما قد يتبادر إلى الأذهان الحاقدة الكسلى. وإنما يرجو الفلاسفة النقاد، آخر مـا يرجون، إصلاح الفلسفة وتقويم اعوجاجها وتنمية تجربتها وشد أزر نمائها وإكمـال ثروتهـا. وأن نقدهـم نقد إيجابي بناء، يفتر عن أمنية متفائلة تجعل كل صاحب فلسفة يحسب أنه يملك الفلسـفة النهائيـة، والحقيقة الأخيرة، والذروة القصوى... ثم يمضي الفكر الفلسفي قدماً بمضي حياة الإنسان!..

إن نقد الفلاسفة للفلسفة تعبير عن إيمانهم الضمني أو الصريح باطراد نمو الفلسفة وتقدمها وازدهارهـا وتكاملها عبر العصور والعبقريات. ولا نغلو إذا قلنا أن هذا الإيمان بالفلسفة يعظم اليوم عنـه في أي وقـت مضى، وأن ثقة الفلاسفة بالفلسفة تجاوز الآن كل تحديد. ولعل في وسعنا أن نقتبـس أخـيراً قـول صـورة مأثورة: من كان بغير فلسفة.. فليلق إذا شاء الحجر!..

عادل العوا

المصدر: مجلة المعرفة ـ دمشق ـ السنة (١) العدد (١٠) كانون الأول ١٩٦٢

- ٣ -

الفكر الفلسفي واللغة العربية[1]

حكمة هاشم

١٩١٤

لقد كفانا الباحثون الاختصاصيون من علماء النفس وعلماء الاشتقاق مؤونة البحث عن علاقة الفكر باللغة وانتهوا إلى تقرير صلات عضوية ملتحمة بين التفكير الذي هو طريقة تصورنا للوجود في جملته ــ بما في ذلك تصور الذات ـ وبين اللسان على اعتباره أداة لنقل ذلك التصور وإبلاغه للآخرين. ولهذا جاز، من حيث المبدأ، أن يدور بحث عن طبيعة العلاقة بين فكر ما كالفكر الفلسفي ولغة ما كاللغة العربية. ولذلك أثار بعضهم مشكلة من النوع التالي: هل اللغة العربية أداة ميسورة مطواعة للتفكير الفلسفي؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار هذه الأداة كاملة بالقياس إلى اللغات الأخرى؟ وأبادر فأعترف لكم، أيها السادة، أنه قد يبدو لبعضكم أن من باب المفارقة العجيبة إطلاق لفظ «مشكلة» على مثل هذا التساؤل، وأنتم على حق في هذا العجب لأنكم تعلمون مبلغ إيمان العرب أجمعين باتساع هذه اللغة الشريفة التي شاء لها شاعر النيل حافظ إبراهيم أن تنشد:

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية　　　وما ضقت عن آي به وعظات

وناهيكم بها سعة تروعنا، نحن الناطقين بالضاد، وتملأ أذهاننا وقلوبنا وأرواحنا إعجاباً وفتنة وسحراً. بيد أن الأمة العربية بالبداهة ليست وحيدة في هذا الكون، وهناك إلى جانبها أمم أخرى ذات شأن لا تشعر بأي «مركب نقص» تجاهنا رغم أننا نطويها جميعاً تحت لفظ «الأعاجم». بل إن من هذه الأمم مجموعة لا يستهان بها تمضي إلى أبعد من ذلك فتنفس علينا ملكة الإفصاح وحسن التعبير. ومنها من يجادل في قابلية بياننا الصريح لأداء الفكر الذي يرقى عن أغراض الحياة الدنيا إلى أسماء التجريد زاعماً أن العلم يدلل على ذلك. وإذا كانت الفلسفة أرقى أشكال التفكير المجرد كما هو معلوم (اذكروا كيف كان أريستوفان يمثل سقراط في محفة معلقة بين السماء والأرض) وإذا صح قول جان سكوت إيريجين أن ما من أحد يلج ملكوت السموات إلا من باب الفلسفة، فمعنى ما تقدم أننا عاجزون عن الرقي إلى أجواء التفكير الجدي والنظر العقلي، وأننا ـ في تلك الميادين الرفيعة ـ مقضيٌّ علينا أن نظل، كالطيور زُغب الحواصل، قاصرين مقصرين. وحسبكم من تأكيد كهذا يُرسل باسم العلم أن مآله إلى سُبّة دائمة على وجه الدهر تلحق بأمة تعتبر نفسها خير أمة أخرجت للناس. ولو لم يكن من خطر هذه

---

[1] محاضرة عامة ألقيت على مدرج كلية الآداب الكبير بجامعة الرباط، مساء الاثنين العاشر من كانون الأول سنة ١٩٦٢.

الوصمة إلا أنها تُشكك المرء بقيمة ذاته، فضلاً عن تشكيك الآخرين بمثل تلك القيمة لكفى بذلك حافزاً إلى نخلها وتمحيصها ورجع البصر فيها كرَّتين. وإذن، فنحن نحب في هذه المحاضرة أن نعالج هذه المشكلة متدبرين وجوه القول فيها، عارضين عليكم حجج أصحابها بصورة موضوعية، ثم معترضين على ما يكون فيها من مواطن الضعف لا مسوقين بفكرة سابقة ولا صادرين عن غرور واهم أو عصبية عمياء، وإنما نمارس في هذا عملية النقد بالمعنى المنزَّه عن الغرض الذي كان البدوي الأول أسرع إلى استعماله يوم قال في ناقته:

تنفي يداها الحصا في كل هاجرة نفي الدراهم تنقادَ الصياريف

إلا أن هذه العموميات ممعنة في التبسيط، والمشكلة أعقد مما نظن، فهي محتاجة إلى جهد تحليلي قد يؤول إلى عكس ما يتبادر إلى الذهن ـ بادئ الرأي ـ من أن اللغة مرآة الفكر، فلْنُنِر مصباحنا قليلاً قبل الدخول في جوف الموضوع، ولنضع الصورة في إطارها العام.

ولنبتدئ فنقرر أنه لم يعد يجادل أحد اليوم في معضلةٍ طالما شغلت الباحثين، وهي التساؤل عن اللغة أهي وحي نُزِّل كاملاً على قلوب طائفة من بني آدم ولا يد لهم في تبديل خلقه، أم هي مجرد اصطلاح اتفق عليه البشر اتفاقاً بصورة من الصور. وقديماً خاض الإمام السيوطي صاحب المزهر في هذه المسألة بالتطويل وعرض لآراء من يقولون إنها «توقيف» متخذين دليلاً من قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها»، ثم بيَّن حجج من جزموا بأنها «وضع» و«تواطؤ». كما أن بعض مفكري العصور الحديثة لم يفتهم الجدل حول هذا الشأن. ومن أواخر أصحاب النظرة الأولى التي تجعل اللغات ضروباً من السجايا الغريزية موهوبة من تلقاء الفطرة البيولوجية جوزيف دوميستر ودوبونالد، ومن الذين جعلوها غريزة عقلية رونان وتين. إلا أن اتجاه العلم البسيكولوجي والسوسيولوجي الحاضر قائم على التسليم بأنها وضع اجتماعي لا مجال للشك فيه. وعلى الرغم من أن تقرير هذا الأمر ينفي كون اللغة ظاهرةً «حيوية» تتفاوت بتفاوت العروق وتستلزم تثبتاً لهذا أن تطورها راجع إلى قوانين خارجة عن جبلّة البشر الطبيعية وحتى عن إرادتهم الاعتباطية، فإن مما لا جدال فيه أيضاً أن اللغة لا تقوم إلا في الأذهان وأن ذلك التطور لا معنى له إلا إذا قام في أفهام تتفاعل ديناميكياً مع ما حُمل إليها، فمن هنا، كان للمعضلة جانب نفسي يجب أن يؤخذ في الاعتبار؛ ولا بد من إدخال عوامل تصورية ذاتية إلى جانب عوامل التطور الخارجية الموضوعية. وهذه المسلمة هي ما اعتمده رجل مثل السيد فاندرييس عميد كلية آداب باريز السابق، وهو من أئمة علم الاشتقاق في كتابه الشهير (Le Langage).

ذهاباً من هذه النقطة، خاض العلماء في طبيعة اللغة وصلتها بالتفكير، ولاحظوا أن اللغة إنما هي تعبير رمزي عن التأثرات الداخلية للكائن الحي. فالانفعالات المختلفة التي تعتلج في صدور الأحياء لا تلبث في مبدأ أمرها أن تتلبس سحنة ظاهرة تتجلى بالملامح لكي تفصح عن ذاتها للآخرين. وما ائتلاق الحدق، وانتفاخ الأوداج وتحريق الأرم ولجلجة الصوت إلا آيات عفوية أولية بها يتميز الحيوان من الغيظ. لكنه مُذ يتم للكائن الذكي مستوى عقلي مرتفع من شأنه القدرة على التحكم الإرادي بالصوت جاعلاً إياه إشارة على غرض من الأغراض الباطنة، أي عندما تتوفر للفرد ملكة الربط بين اللغط والمعنى يصطنع النطق المقيد أو لغة الخطاب سبيلاً للإبانة عن ذات نفسه. نعم إن هناك أحوالاً من التفكير أشار

العلم السيكولوجي إلى استحالة تلبُّسها بثوب البيان الكلامي وهذا ما أشار إليه المتنبي منذ ألـف سنة في بيته الخالد:

رُبَّ مـا لا يعـبرّ اللفـظ عنـــه   والذي يُضمـر الفـؤاد اعتقـاده

ولكن الحال السوية والعامة إنما هي اتخاذ القول وسيلة للإفادة عن المشاعر، وإن يكـن مـن الواجـب التحفظ على هذا الإطلاق بالصيغة التي أجملت في بث الخطيئة على نحو عبقري.

إن الكـلام لفـي الفـؤاد وإنمـا   جُعل اللسان على الفؤاد دليـلاً

كيف كان الأمر فإن الألسنة تظل الأدوات الوحيدة لإبلاغ المقاصد؛ وإن شئتم فقولوا إنها ضروب مـن «التكنيك» نستعين بها على الخروج من ذواتنا والنفاذ إلى الآخرين. وهي، ككل ضروب التكنيـك قيمتهـا متوقفة على درجة صلاحها للوصول إلى الغرض الذي ابتُغيت من أجله. وعلى مقـدار حظهـا مـن التطـور (الذي هو مرتبط بمبلغ مرونتها وقابليتها للتكيف) يكون نفعها وجداوها ومردودها. فاللسان المتطـور إنمـا هو ذلك الذي قدَّم للفكر من بين جميع المخططات و«السيمياوات» الصوتية المكنـة خيرهـا للترجمـة عـن الدقائق الخفية التي تدور في خلده؛ هو ذلك الذي وفَّر لصاحبه بما وضعه في يده من آلات التحليل قـدرة على تمييز مفاصل الفكر تمييزاً واضحاً بيِّناً؛ هو ذلك الذي وُفِّق لاختراع قوالب في التعبـير تنصـبُّ فيهـا المعاني بيسر وسلامة، ولكن دون أن يورثها القالب من جرَّاء صلادته تحجراً لا سبيل معه إلى نموٍّ حـي، وبعبارة أبسط هو ذلك الذي تجاوب مع التفكير في حركته الموَّارة فلم يعوق مجرى تلك الحركة بل أعانها على التقدم المطرد.

ولعل هذه الخصلة الـتي أتينـا علـى بيانهـا هـي الـتي دعـت إلى قيـام علـم اللغـات المقـارن لتتضـح الخصائص المميزة لكل لغة من اللغات فتتجلى بذلك خصائص فكر أصحابها، وعندهـا يحصـل التسـاؤل بصورة طبيعية: أيٌّ من الألسنة أدى دوره خير أداء؟ وأيها أحق أن يصطنع لكونه أدنى إلى المثل الأعلـى وأشدها تكاملاً إن لم يبلغ مرحلة الكمال؟

والواقـع أن قـد أجريـت بـالفعل أبحـاث مسـتفيضة في فقـــه الألســـنة (في مظهرَيهـا السـيمانتيكي والمورفولوجي) واستندت هذه الأبحاث على دراسة المعاجم من جهة، وعلى دراسة الآجرُّوميات من جهـة أخرى. وانتهي فيها إلى حقائق ثمينة بالنسبة إلى أكثر اللغات. ولسـت بحاجـة إلى أن أشـير إلى الجهـد المنقطع النظير الذي بذلـه علمـاء العربيـة الأقدمـون في هـذا الميـدان؛ وإن كتبـاً «كخصـائص» ابـن جنّـي و«مجمل» ابن فارس و«مزهر» السيوطي هي من الكنوز النادرة التي لا تقل في شـأنها بالنسـبة للغتنـا عـن شأن كتاب ككتاب برونو الشهير «الفكر واللغة»[1] بالنسبة للسان الفرنسـي. إلا أن هـذه الدراسـات علـى جلالة قدرها أشبه بأن تكون «مونوغرافيات» أو تحاليل مستقلة للغـة بعينهـا. وليـس يقـوم علـم اللغـات المقارن إلا إذا كانت هذه التحاليل استنفادية تستغرق لغات الأرض بحذافيرها فلا تـدع منهـا صغـيرة ولا كبيرة إلا أحصتها واستوفتها دون تفريط في جانب من الجوانب ليمكـن بعـد ذلـك قيـام «تركيـب» سـليم بالمعنى العلمي الصحيح. وعلى الرغم من أن تركيباً علمياً كهذا لما يُتَوصل إليه، فإن المحـاولات الجديـة

---

[1] **Brunot, La pensee et la langue**

التي باشرها أصحاب فقه اللغات المقارن أسفرت عن بعض الحقائق الخطيرة. ومن هذه الحقائق حقيقة أحب أن أشير إليها بصورة خاصة نظراً لأهميتها بالنسبة للموضوع الذي نعالجه، وهي عدم التوازي بين المنطق والآجرومية. أي أن نظام الفكر وقواعد العبارة غير متلازمين ولا متساويين. ولذلك استوى من حيث القيمة تقديم الفعل على الفاعل في بعض اللغات وتأخيره عنه في بعضها الآخر، على الرغم من قيام ترتيب منطقي بينها من حيث الأصل. وبتعبير آخر، إن «مقولات» المنطق (وهي العلاقات الصورية المختلفة التي يعتبرها الفلاسفة سائدة للتفكير: كالكيف والكم والجوهر والعرض إلخ..) لا تطابق «مقولات» النحو وهي أجناسه الكبرى إن صح التعبير (كالاسم والفعل والحرف والتذكير والتأنيث والبناء والصرف والإفراد والتعديد واللزومك والتعدية وهلمجرا) فهناك ـ من جهة ـ لغات تتفاوت في عدد الصور النحوية زيادة ونقصاً، والتثنية التي عندنا بالعربية لا وجود لها بالفرنسية. كما أن في بعض اللغات مدلولات لا جنس لها (شأنها كشأن الملائكة) أي أن أرباب تلك اللغات يزيدون على ما عندنا شيئاً «حيادياً» لا ندخله نحن في تأنيث ولا تذكير. ومن جهة ثانية، ليس لبعض أنحاء التفكير صور نحوية إلا في بعض اللغات فقط. ولئن كانت أكثر اللغات متسعة للمقولات التقليدية (كالعشر الشهيرة عند أرسطو) فما أبعد مقولات ذهن كذهن «كانط» أن تجد لها كفاءً في سواء اللغات المتطورة العريقة في المدنية بَلْهَ الابتدائية.

إن لهذه الملاحظة في نظرنا لأهمية ممتازة بصدد ما نحن آخذون فيه. ذلك أنه لو صح بمعنى الكلمة الحرفي أن اللغة مرآة التفكير لعكست آجروميات لغات المتمدنين صورة منطقهم السليم. والحال أن أهل تلك اللغات الراقية يشاركون غيرهم من أهل اللغات الموهوم بها التقهقر «لامنطقية» نحوهم على الأقل. وإذن فقد بطل الزعم أن الألسنة مرايا الأفكار فيها ينعكس ظلها وشكلها وهيئتها بل شخصيتها الصميمة حتى لكأن الناظر إلى التمثال والصورة قد شاهد عين الذات في أصالتها الأولية. ويترتب على هذا ــ وهنا بيت القصيد ـ القيمة النسبية فقط التي يجب أن نوليها لضرب من الأبحاث ناجم عن تلك النظرات المبسطة: ذلك هو أمر بسيكولوجيا الشعوب المستندة فما تستند إلى اللغويات المقارنة. إن بعض علماء اللغات المغرمين بالكشوف الطريفة قالوا بإمكان قيام بسيكولوجيا «فرقية» لشعب من الشعوب بالاعتماد على طرائق تعبيره اللغوية والتغييرات اللاحقة بمدلولات ألفاظه. ونقطة الانطلاق في هذا النهج إنما هو الافتراض بأن اللغة من صنع العقل الجماعي فلا بد أن تكون مستودعاً يستقر فيه كل ما نشأ عن هذا العقل من آثار. ومن أمثلة ذلك انصرافهم إلى تفحص اللغات غنىً وفقراً من حيث التراث اللفظي الذي يدل على تنظيم بدوي أو حضري والنهوض به دليلاً على عقلية غريزية معينة. فإذا اتفق للإنكليزية أن كانت غنية بالألفاظ الاقتصادية، زعم الزاعمون أن أهلها «مفطورون» على التجارة، أو اتفق لليونانية رصيد موفور من الألفاظ المجردة، وللعبرانية حصيلة لا بأس بها من الألفاظ الدينية قال القائلون: لأمر ما كانت الفلسفة في يونان والنبوءات في بني إسرائيل! لا جرم أن النقاد أجازوا مباشرةً مثل هذا البحث إلى حد ما من حيث أن هناك لويْنات خاصة نفسية واجتماعية تُفصح عنها دراسة خصائص لغة قوم من الأقوام؛ ولكنهم أبَوا أن يُقروا (وهذا موقف فاندرييس[1] بأن تكون معياراً يعايرون به العقلية القومية لعرق

---

[1] راجع ص ٢٤٥ Vendryes, Le langage

من العروق. ولئن طاب لنا مثلاً أن نستشف من وراء إطلاق أسماء الحيوانات على الأشخاص عند الألمان أو الفرنسيين ميلاً نفسياً عند هؤلاء وأولئك فنتخذ شاهداً بحسب الأحوال على عقليتهم المتميزة بالتهكم أو المداعبة أو الاحتقار أو الشتيمة، فإنه مما لا يجوز بحال من الأحوال أن نتخذه سبيلاً نسقياً إلى بسيكولوجيا عرقية كتلك التي باشرها إرنست رونان (Renan) بحق الساميين — والعرب جزء منهم — والتي سنتناولها بشيء من التفصيل. ولكن قبل أن نمضي لشأننا نحب أن نفتح معترضة تاريخية فنشير إلى أن القضية ليست جديدة علينا، نحن العرب، وأن تاريخنا الأدبي قد سجل منذ القديم آثار المقارنة بين العرب وغيرهم من الأقوام من زاوية اللون المميز للتفكير أو الهيئة التي تبدو بها الألسنة ثمار القرائح. ومن أمتع ما في هذا الكتاب كلام للشهرستاني من رجال القرن السادس الهجري (الثاني عشر م.) فقد قال في الملل والنحل[1]: «من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة، وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس **التي تدل عليها الألوان والألسن**. ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة التي هي الشرق والغرب والجنوب والشمال، ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع. ومنهم من قسمهم بحسب الأمم فقال: كبار الأمم أربعة: العرب والعجم والروم والهند ثم زاوج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد **وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية**. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية» وسواء أُحُمل هذا النص ـ كما فعل احمد أمين في فجر الإسلام (ص ٤٩) ـ على محمل الشبه بالرأي الذي قرره بعض المستشرقين من أن «طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة» أم لوحظ فيه ـ بمثل براعة مصطفى عبد الرازق ـ استعداد العرب وميلهم إلى «الإحكام بين تفكير العرب ومظهر هذا التفكير. وقد سبق لصاعد الأندلسي (المتوفى قبل الشهرستاني بزهاء بضعة عقود من السنوات) أن تحدث بهذا المعنى في طبقات الأمم[2] فقال عن العرب: «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به. ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهِّر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني». هذا، ولا ننس أن ننبه في هذا المقام على موقف ابن خلدون حول المقارنة التي نحن بصددها، ذلك الموقف الذي ربما رُمي بالشعوبية من أجله — ولكن ظلماً وبهتاناً. فالمعروف أن الرجل خاض في انصراف العرب عن الفلسفة والعلوم العقلية. ولكن التحليل الدقيق الذي تجلّت به نظرية مفكرنا العبقري الفذ إنما يستند إلى الشرائط الاجتماعية التي أحاطت بالعرب من جرّاء «أحوال السذاجة والبداوة» ثم مشاغل الرياسة و«القيام بالملك» و«الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع»[3] أكثر مما يعتمد على اعتبارات عرقية راجعة إلى الجبلّة الأصلية... ولعل في وسعنا أن نصل بين كل دعوى من هذا القبيل وما كان جرى على قلم الجاحظ في البيان والتبيين (ج ٣ ص ١٢/

---

[1] راجع طبعة ليبزغ ص ٣. وكذلك مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (الطبعة الثانية) ص ٣٣

[2] ص ٤٥ (طبعة بيروت).

[3] ص ٥٤٠ (طبعة بولاق)

١٣) فقد قرر أبو عثمان صادراً ولا شك عن أسلم قلب وأطيب نية «أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام».

بعد هذا الاستطراد التاريخي الذي لجأنا إليه، نرتد إلى صلب الموضوع لنستعرض رأياً خطيراً لا يزال يتمتع بالأهمية حتى يومنا هذا؛ بل لعل أهميته اليوم أشد خطراً مما كانت عليه أي يوم.

منذ قرن من الزمان كتب المستشرق الفرنسي الكبير أرنست رونان كتاباً اسمه (مترجماً للعربية) «**تاريخ عام ونَظْم مقارن للغات السامية**». ولقد طارت شهرة هذا الكتاب وأصبحت مادته زاداً يَطْعَمُه كل من تناول أمتنا ولسانها برأيه ولسانه. ومحصل ما انتهى إليه من مذهب في أمرنا يقوم على اكتشاف دعوى واحدة كانت له بمثابة المفتاح يفتح به أبواب التعليل جميعاً ألا وهي دعوى «الوحدانية» التي هي آية السذاجة والبساطة في العقل السامي. الساميون موحدون بالطبيعة، والتوحيد من شأنه البساطة والسذاجة فعلى ذلك تخريج كل الاستنباطات التي ولدها بنبوغه وطول باعه في الفيلولوجيا. ومن ذلك أن الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: ليس لهم - والعرب أصفى عناصرهم - لا علم، ولا فلسفة، ولا شعور باللونيات، ولا خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تُبنى على التصور، ولا سياسة معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية. شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع والمتناقضات لا تفعل فيه: ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكتفياً أن يقول لك: إن الله على كل شيء قدير! كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفر من حيرته بقوله: والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة؛ إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا «جذر» في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب؛ فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقل سامي، أَوْلى بالمرء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهندو - أوربية[1].

ولقد مضى رونان إلى اللغات يستمد منها تأييد هذه الدعوى فلاحظ أن اللغات الآريّة هي لغات التجريد والميتافيزياء، على حين أن اللغات السامية لغات الواقعية والحس. وهذا نموذج من كلامه: «إن اللغات الآرية تنزع قبل كل شيء إلى المثالية [....] وذلك بمرونتها الرائعة ووجوه إعرابها المختلفة، وأدوات ربطها الدقيقة، وكلماتها المركبة، وعلى الأخص، لسرها العجيب فيما يعرف عند اللغويين بـ «القلب» (Inversion) تلك الطريقة التي تتيح الاحتفاظ بنظام الأفكار الطبيعي دون إضرار بالعلاقات النحوية. أما إذا تأملنا اللغات السامية، فسرعان ما يسوغ لنا الظن بأن الإحساس وحده ساد أوائل التفكير البشري، وأن اللسان ما كان - بادي الرأي - إلا انعكاساً للعالم الخارجي. ولو استعرضنا سلسلة الجذور السامية، لصعب علينا أن نجد فيها ما يخلو من الابتداء بمعنى مادي يُنتقل منه فيما بعد إلى

---

[1] راجع الفصل الأول من كتابه (الطبعة الثانية):

E. Renan. Histore générate et systèm comparée des langue sénitiques

الأمور العقلية بوسائط تتفاوت في درجتها المباشرة زيادة ونقصاً»[1]. ثم يسرد بضعة أمثلة عبرية يؤخذ منها أنه للإبانة عن غرض نفسي لا بد من اللجوء إلى مدلولات تتسم بسيماء الحوادث الفيزيولوجية. فالغضب يُلحظ فيه النَفَس الحار والغليان، واليأس انحلال القلب، والهلع اخلاع الكلى، والكبرياء ارتفاع الرأس. ويجد مثل هذا في العربية فيأتي بمثالين: «غفر» للمسامحة ـ وهو ما اقتضى تصور طلاء يمحو الذنوب ـ و«فرض» لتقرير أمر من الأمور ـ وهو ما يلحظ فيه «حزّ» و«قطع» قطعاً مادياً. وينتهي بعد ذلك إلى تقرير أن «ما يميز أسرة اللغات السامية هو أنها لا تزال تحتفظ احتفاظاً دائماً بالاتحاد المبدئي بين الإحساس والفكرة.. وبالاختصار، لم تتم في تلك اللغات عملية التجريد المثالي (Idéalisation) على نحو كامل، الأمر الذي تُشتم منه كما يرى رائحة طفولة التفكير البشري»[2].

وكتاب رونان مشحون بالأحكام العامة التي هي من هذا القبيل. فهو يؤكد مثلاً أن اللغات الآريّة لغات «تركيبية» على حين أن السامية «تحليلية»، وأن العربية على رغم غناها من حيث المادة وأن فيها على ما أحصاها دوهلمر خمسة آلاف وسبعمائة وأربعة وأربعين اسماً للجمل، لا تقاس في جانب اللغات الهندية الأوربية من حيث الضبط والدقة؛ وأن أساليب البيان العربي على سعة جوانبها تتصف بالجفوة الرتيبة والتنطع[3]؛ وأن المرء إذ يتأمل كتاب العرب في مادتهم وطريقتهم من الهند وخراسان إلى إسبانيا ومراكش ليُداخله الشعور أنه أمام ثقافة متجانسة «صنعية وعليمة»[4] [ولكن بالمعنى الرديء].

هكذا نجد أن الأمر آل برونان إلى إيصاد باب التفكير الفلسفي في وجه أهل هذه اللغة لا من جهة أن هذا التفكير غير مستساغ بالنسبة لأذهان طائفة منهم ولا من جهة أنه لم يتهيأ لهم في عهد من العهود لأسباب خارجة عن إرادتهم بفعل العقائد الدينية مثلاً أو السلطة الزمنية بل من تلقاء علة أزلية سرمدية ضُربت علينا في أصل ذكائنا وما رُكب عليه عقلنا من فطرة ترتبت عليها طريقتنا في رواية الأمور. وهذه العلة لا يُرجى منها شفاء (كالخطيئة الأصلية لزمنا وزرها إلى يوم القيامة مع جميع الساميين).

ونحن لا ندعي أننا أوتينا المعرفة العميقة التي تميز بها هذا المستشرق النحرير ولا سعة إحاطته: فقد كان علامة فهّامة من الطراز الأول، استوعب فنون الاشتقاق في عصره، وأبعد النظر في دراسات الفيلولوجيا المقارنة التي باشرها فطاحل الألمان أمثال إبوالد، ولاسّن، وشبيغل، وغيرهم، ووقف على لغات مختلفة شرقية وغربية وقوفاً واعياً، بصيراً. ولكننا مع ذلك نأذن لأنفسنا أن نبدي بعض التساؤلات والاعتراضات بصدد مقالاته لا سيما وأن الرجل ـ إلى جانب إلحاده الذي لا يعنينا نحن أن ننكره عليه ـ متهم بعرق من العصبية الشعوبية على كل ما هو غير أوربي. فلعله تحت تأثير منطق عواطفه الخاص، انزلق إلى نظريات تتجاوز حدّ الحيطة العلمية، وقد يكشف «التحليل النفسي» ذات يوم عن بواعثها الدفينة.

---

[1] ص ٢٢ من المصدر نفسه

[2] ص ٢٤: «L'enfance de l'esprit humain».

[3] ص ٣٨٥: «Une roïdeut monotone et pédante»

[4] «Artificielle et savante».

وأول ما نريد بيانه هو وهن الموضوعة الأساسية التي اعتمدها رونان في دراسة البسيكولوجيا السامية. لا شك أن من عناصر البسيكولوجيا دراسة الظاهرات اللغوية على اعتبار أن اللغة تكشف عن خصائص العقول. وهذا صحيح بشرط واحد هو ألاّ نربط هذه الخصائص بالتكوين البيولوجي الحيوي وألا نجعلها ناشئة عن صورة ذهنية فطرية لصقت بها كالطين اللازب، بل أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية كالسكنى وطراز العيش وتمازج الثقافات والشعوب. يقول فاندرييس: «كما أنه من التحكم أن نستنبط اللغة من الذهن، فكذلك من الاعتباط أيضاً أن نستخرج العقلية من اللسان. إن كلا الأمرين من فعل الظروف، إنهما من الوقائع الحضارية»[1]. والحالة أن رونان ربط تلك الخصائص التي اكتشفها بالتكوين الغريزي عند الساميين، فإذا لم يجد عندهم ملاحم فذلك عن أنهم سذج لا خيال لهم. وبديهي أن ما فعل صادر عن نزعة عرقية باطلة لم تعد ترضي العلم الحديث في قليل ولا كثير.

ثانياً: إن طريقة الاستقرائية غير مستوفاة. فالمعلوم أن الاستقراءات التي تصلح لأن تُستخرج منها القوانين العلمية إنما هي الاستقراءات الكاملة لا الناقصة. لأن مأتى السفطسة الأول من التعداد الناقص. فلنعرض على محك النظر دعواه في أن «اللغات السامية لغات الواقعية والحس بالقياس إلى اللغات الآرية التي هي لغات التجريد والميتافيزياء» لقد بنيت هذه الدعوى على الزعم بأننا لو استطعنا سلسلة الجذور السامية لصعب علينا أن نجد فيها ما يخلو من الابتداء بمعنى مادي. ولكن هذا يستدعي قبل كل شيء أن تتوفر «مونوغرافيات» مفصلة أتمّ تفصيل للعبرية والكنعانية والفينيقية والسريانية والآرامية والآشورية والبابلية والنبطية والعربية فضلاً عن جميع اللغات الأخرى السامي منها والآري، وأن تصاحب هذه الدراسات المفردة إحصاءات مضبوطة للألفاظ الحسية والألفاظ المجردة في كل لغة مع نسبتها المئوية. فماذا فعل رونان هنا؟ إنه اكتفى في أغلب الأحيان بإيراد أمثلة تنحصر في بضع كلمات من العبرية، وأحياناً من العربية، ورتب عليها مثل هذه التعميمات الضخمة. ثم، بافتراض أن مثل ذلك قد جرى إلى حد ما (وما أبعد مثل هذا الواقع عن ضرورات البحث العلمي!) فعلامَ تشهد كثرة الألفاظ الحسية على الألفاظ المعنوية في لسان ما؟ - ربما كان فيه دليل على أن ذلك اللسان احتفظ بصوت التطور أكثر من غيره (وقد أورد هذا الاعتراض على رونان كما صرح بذلك هو نفسه). ونحن نضيف: لماذا نتخذ من نقل الألفاظ عن معانيها الأصلية دليلاً على اتصاف الفكر بطابع ثابت، مع أن مجرد النقل يدل على حركة فكرية. إن من المعلوم أن الكلمات تتغير معانيها على أنحاء ثلاثة:

(أ) **التخصيص** (وهو المضي من الجنس إلى النوع: كالصلاة التي اختص لفظها بضرب من الدعاء)؛

(ب) **التعميم** (أي التوسع في إطلاق الجزء على الكل، نحو «الهجين» وهو في الأصل للعجماوات غير ذات النسب الصريح ثم استعمل لكل خلاسي من البشر)؛

---

[1] Il est aussi absurde de faire sortir la langue de la mentalité que de faire sortir la mentalir de «la langue. Toute deux le produit des circonstances; ce sont des faits de civilisation» (Vendreys, le langage p. 277).

(ج) النـقـــل من مجال إلى مجال بسبب المجاورة (ونلفت النظر إلى أننا هنـا نسـوي بـين المجاورة المادية والذهنية لكي نطوي تحتها ما يعرفه لغوبونا بـ «الإشراب» الذي يكون مثلاً باستعمال الألفاظ الحسية لمعاني مجردة كقولك «الجزم» ـ وهو القطع المادي ـ نريد به «التوكيد»، وكقولك «الاعتماد» ـ وهو أصلاً التوكؤ ـ في مقام «الوضع موضـع الثقـة») وقس على ذلك ضروب الاستعارات والمجازات.

ونحن نظن أن مجرد لجوء العرب إلى إشراب الألفاظ الحسية معاني مجردة دليل على عكـس نظريـة رونان لأنه يفرض بالضرورة قيام المعاني المجردة في الذهن، وإلا لما حصل الانتقال من الحسي إلى غـيره. وإذا كانت اللغات، على ما يعتقده رونان في أعقاب هوردمان، «الحصيلة المباشرة للشعور البشري»[1] فإن الإشراب يعكس على أفضل وجه تلك الفاعلية الديناميكية الأصيلة في الذهن العربي القائمـة علـى تصـور المجرد وربطه بالمحسوس، وذلك للاقـتران بـين ضربـي الانطباعـات الـتي تركهـا في شعورهم كـل مـن النطاقين (نطاق المجرد ونطاق المحسوس).

ثالثاً: إن أكبر ما نأخذه على رونان تعسفه في التعميمات التي تتجاوز حدود المقدمات. والحقيقة أنـه اجترأ على تراكيب فضفاضة، فوقع في مثل ما رمى به أولئك الذين يستهويهم وضـع النظريـات الكـبرى بعد نظرهم نظراً غير مستوفى في كتب اللغة وفي النصوص. ولئن أنحى باللائمة على هؤلاء صارفـاً إليهـم قوله: «إن الغضاضة التي تلحق بالمرء من أن يكون خيالياً أكبر من الغضاضة اللاحقة به مـن التقصـير»[2] فغالب الظن أن رونان وقع في العيب الذي أنكره على غيره يوم رمانا مع الساميين جميعاً بأننا لا فلسـفة لنا أصيلة، ولا خيال خلاق، وأن فكرنا يرضى بالمتناقضات. ويظهر أن رونان أدرك ما يمكن أن يوصم به من جراء تعميماته فاعتذر عن ذلك في المقدمة بأن لولاه لبقي التاريخ محصوراً في نطـاق الواقعـات الماديـة دون إقدام على استخراج مغزى تلك الواقعات. ولكن إذا كان استخراج المغزى يؤدي إلى مثل هذا التكلف والإفتئات، فكم كان أجدر به وهو في منزلته وبسطة علمه «كراكب الأسد يهابه الناس» أن يكون «لمركبـه أهيب» كما يقول كاتبنا العظيم عبد الله ابن المقفع.

وبعد، فلننظر نظرة أخرى في تاريخ فكرنا من الناحية السوسيولوجية. لقد كانت لنا حياة فكرية قبل الإسلام صوَّرها الشعر الجاهلي. فهل كان هذا الشعر غير مفصح عن خوالج النفـس الدقيقـة؟ نعم إنـه لم يكن شعرَ ملاحم طويلة النَفَس (كالإلياذة). ولكن ما بالنا لا نقيـم وزنـاً لخيـال إلا إذا جـاء علـى طريقـة الإغريق؟ إن ملكة التصوُّر الخلاّق تتخذ أشكالاً مختلفة، والشـكل الأسـطوري واحـد مـن عديدهـا. ولئـن كانت الوثنية طوراً من أطوار التاريخ وجاءت الأسطورة معبرة عن خياله، فإننا لا نطـالب شـعراء عصرنـا الحاضر مثلاً أن يظل خيالهم دائرا على الأساطير. هذا هـو الشـعر الفرنسـي في الأزمنـة القريبـة منـا مـن رونسار إلى سان جون برس أهو منحط في مرتبة خياله لأنه لا يدور على خلق أساطير؟ وهل نتخذ شـاهداً من ذلك على ضعف ملكة التخييل عند أكبر من تمثل تراث الإغريق أعني الأمة الفرنسية؟

---

[1] راجع مقدمة ١٨٥٥

[2] «Il est moins fâcheux d'être incomplet que chimérique»

ثم لقد كان لنا لسان صَلَحَ لأن يكون محملاً لدين جليل على ما انبعث عن هذا الدين من عقيدة وشرع وفقه ونحو وصرف وكلام وجدل ومنطق وعلوم عقلية. فكيف استطاع لسان يعتبر رونان أن آجروميته تمثل الفكر الإنساني أن يقوى على النهوض بكل ذلك؟ بل لقد اتسع لساننا بالذات لاستيعاب حكمة فارس ورياضيات الهند وفلسفة يونان، فبأي لغة يا ترى وصلتنا آثار إفلاطون وأرسطو والإسكندر الإفروديسي وبقراط وجالينوس وإقليدس وأرخميدس وذيوفانت وبالينـاس وبطليموس؟ وهل عجز آل بختيشوع وآل الكرخي وبنو موسى بن شاكر وثابت بن قرة ولحجاج بن مطر ويوحنا البطريق وابن ناعمة الحمصي وأبو عثمان الدمشقي ومتّى بن يونس القُنّائي ويحيى بن عدي والبلاذري أحمد بن يحيى وإسحق بن يزيد وعلي بن زياد التميمي والحسن بن سهل وعشرات غيرهم عن أداء المعاني المجردة العويصة بالعربية وبالسريانية وحتى بالعبرية؟ بل كيف فهم عنا تراجمة العصر الوسيط اللاتيني حكمة اليونان الرفيعة التي نقلناها أولاً. فحملوها إلى أوربا عن طريق لساننا ليغنى بها التفكير الغربي؟

ليس هذا كل ما في الأمر. لقد كان لنا فلسفة خاصة يوم لم يكن للفرنجة ولا للقوط ولا للهون ولا للسلت ولا للكرولنجيين ولا المروفنجيين فلسفة. أفيكفي في الحط من شأن هذه الفلسفة أن يقال إنها دخيلة علينا؟ أو لم يعترف لنا رونان بأصالة علم الكلام وهو جدل رفيع نبت في جو إسلامي صافي العروبة. وهب أن من صنعوا الفلسفة بمعناها الأضيق كانوا من أصل فارسي أو أعجمي، فليت شعري بأي لسان فكروا؟ ولمَ اختار الفارابي لغة العرب لبيان نظرية «العقول» والشيخ الرئيس ابن سينا لغة العرب لكتابة الشفاء والنجاة؟ ولمَ تناول الغزالي «مقاصد الفلاسفة»، ثم بيّن «تهافتهم» بلسان غير الفارسي؟ وكيف صلحت مؤلفات ابن رشد أن تكون، كما يقول جلسُن، مصدراً «له أبعد الأثر وأقواه في الإسكولاتية المسيحية» وينبوعاً رَوِيت منه فلسفة اللاهوتيين، أمثال غيليوم الأوفيرني، وروجه باكون، وحنا بيكام؟

لم يكن العرب، أمة غالبة دائماً حتى نقول إن لسانهم إنما انتشر بقوة السيف. نعم لقد امتد ملكهم ذات يوم من جبال البرانس وأعمدة هرقل إلى الهند والصين. ولقد كانوا على رأس العالم المتمدن في عهود زاهرة كحقبة بغداد في القرن الثامن المسيحي أيام الرشيد والمأمون، ويوم أشعت مملكة الأغالبة على سردينية وصقلية ونابولي، وكعهد قرطبة في القرن العاشر في ظل الحكم الثاني والحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، ثم في حقبة القاهرة الفاطمية وفي المغرب الإسلامي على عهد المرابطين والموحدين. ولكنهم واجهوا نكبات ومصائب كان من حقها منطقياً أن تمحو لغتهم محواً كأداة حضارية. ومع ذلك، لا هولاكو البوذي الذي ذبح أهل بغداد ذبحاً وجعل مياه دجلة سوداء من مداد ثقافتنا، ولا الحروب الصليبية التي عاشت في أرضنا قرنين كاملين، ولا الفتح المغولي ولا الغزو الطوراني، ولا غلبة الأعاجم علينا من كل ملة ونحلة، ولا الاستعمار الغربي نالت من عنفوان العربية. لماذا؟ لأن هذه اللغة أثبتت حيويتها أمام الكوارث، لأنها وقد ألقحتها الثقافات الفارسية واليونانية البيزنطية والهندية، عرفت كيف تستصفي عصارة تلك الثقافات فيتمثلها نسغها اليعربي الأصيل. إن سر حياتها القوية العنيفة قائم في مرونتها وقابليتها للتكيف. وهذه هي النهضة العربية اليوم تأتي شاهداً مصدقاً لما نقول: ففي أقل من قرن من الزمان استطاع أهل هذه اللغة أن يتناول لسانهم ما شئت من علم وفن وفلسفة وتكنيك. وكثير من

جامعات العالم العربي ومن مراكز البحوث تتولى معالجة العلوم الإيجابية المضبوطة بفكر أداته هذه اللغة المُضَرية لغة معد وعدنان.

وإذا بدت هكذا مقاتل نظرية رونان، فما أحرانا أن نردد مع صديقنا لويس غارديه[1] أن الخميرة العربية العاملة في جوف كل الشعوب التي استهواها الإسلام إنما هي (والتعابير ها هنا للمستشرق المرحوم ماسينيون[2] الذي ستحيي الكلية ذكراه غداً) «وهذا اللسان الرائع ذو الأزمنة «الشيوسانطرية» ـ أي المركّزة حول الذات الإلهية ـ ؛ هذا الضبط في الصورة تتلبّس بها [مادّة] موّارة مضطربة مرجحنّة، هذا المِزاج الرقراق من مجردات [عُرّيت عن كل زيادة] وإفادات اتصفت بتمام الجدوى؛ هذا القِران المدهش بين آثار عليها مسحة الخشونة وبينات تتميز برونق منقطع النظير»

وبذلك نرى أن أمجد مظهر لعبقرية العرب لسانهم العظيم وأن أبا الريحان البيروني ـ نضّر الله جنة خلده بالروح والريحان ـ كان على حق يوم أن قال: لأن أُهجا بالعربية خير من أن أُمدح بالفارسية.

الرباط: الدكتور حكمة هاشم

المصدر: مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق

ص/٢ م/٣٨ نيسان ١٩٦٣

---

(1) L. Gatdet, Connaitre l'Islam ص ٥٨

(2) Louis Massignon, Lexique technique de la nystique musulmane ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

- ٤ -

الإنتاج الفلسفي
في الثقافة العربية المعاصرة
للدكتور سامي الدروبي
١٩٢١

إن نهضتنا الحديثة، لم تنجب لنا فلاسفة. لماذا؟!
هذا ما يجيب عليه الكاتب بمعالجة مسددة:
مفتتحاً بذلك باب البحث والمناقشة.

«ومن صفات هذا الإنتاج (الفلسفي) تقصيره عن مشارفة الإنتاج الفلسفي في أوربا وأمريكا، فهو لايزال حتى الآن في سني حداثته، لم يطرق باب الابتكار إلا قليلاً، وأكثر الذين طرقوا باب الابتكار لم يطرقوه إلا على عجل، فظل ابتكارهم مقصوراً على تحقيق فكرة جزئية، أو حل شبهة معينة، أو تصور نظرية وضعوا أسسها دون أن يبنوا عليها مذهباً فلسفياً كاملاً».

إلى هذا الحكم المعتدل على إنتاجنا الفلسفي ينتهي الدكتور جميل صليبا من استعراضه الجميل لهذا الإنتاج خلال مائة عام[1]. والحق أنه ما من أحد يطمع في أن يشارف إنتاجنا الفلسفي في مطلع نهضتنا الإنتاج الفلسفي في أوربا وأمريكا، ولكن لا شطط في أن نتوقع أن يكون إنتاجنا الفلسفي في مستوى سائر إنتاجنا الثقافي، وخاصة الأدب والشعر، وهذا ما لا نراه في الواقع.

إن من الظاهرات التي تلفت النظر وتقتضي التأويل، في حياتنا الفكرية المعاصرة، إن نهضتنا الحديثة قد أنجبت شعراء كباراً وقصاصين أفذاذاً، لكنها لم تنجب فلاسفة. وقد لفتت هذه الظاهرة نظر بعض الكتاب والنقاد، فحاولوا أن يفسروها بما تراءى لهم من عوامل.

فمن قائل أن العقل العربي غير مؤهل للتفكير الفلسفي، وأن العرب ميسرون بفطرتهم للشعر، ولما يشبه الشعر من فنون التعبير عن الوجدان، أما التفكير الفلسفي الذي يقوم على التجريد فالعقل العربي ينفر منه أو يزهد فيه.

---

[1] جميل صليبا، «الإنتاج الفلسفي ـ الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم» وهو البحث الذي ألقاه الدكتور صليبا في الحلقة الدراسية الحادية عشرة التي وقفتها الجامعة الأمريكية ببيروت على دراسة «الفكر الفلسفي في مائة عام» ونشرته هيئة الدراسات العربية في كتاب بذلك العنوان ضم البحوث الأخرى التي ألقاها الأساتذة خليل الجر، ماجد فخري، فريد جبر، عادل العوا، ألبير نادر، إبراهيم بيومي مدكور؛ بيروت ١٩٦٢

غير أن نظرة سريعة بسيطة نلقيها على التراث الثقافي العربي تظهر لنا بطلان هذا الرأي، وتدلنا على أن الميل إلى التجريد بل الإغراق فيه صفة أصيلة في طبيعة العرب. وآية ذلك شدة عناية العرب في عصرهم الذهبي بالرياضيات؛ وحين وضع العرب مبادئ الجبر فقد نقلوا الرياضيات من أفق في التجريد إلى أفق أعلى، فالاستغناء عن الأرقام بالرموز مرتبة عليا من مراتب التجريد، ولولا ظهور الهندسات اللاإقليدية التي بنيت على أساس تصور أربعة أبعاد للمكان أو أكثر، لكان يجوز أن يقال أن العرب نقلوا الرياضيات بالجبر إلى ذروة التجريد. وقد بلغ الأمر ببعض دارسي الحضارة العربية أن عدوا العقل العربي مسرفاً في ميله إلى التجريد، وذهبوا إلى أن هذا الإفراط في حب التجريد كان آفة من آفات العقل العربي حين ألقى ظله على آثار من آثار الفكر ما ينبغي أن يكون له فيها ظل، فهو المسؤول عن أن العرب جعلوا فن التصوير زخارف وتزيينات، وأفرغوا الرسم من التعبير عن الواقع العيني، وأحالوه خطوطاً لا تذكر بما في الطبيعة من أشكال المادة الجامدة أو صور الكائنات الحية؛ وهو المسؤول عن أن الموسيقى العربية خالية من التصوير والتعبير، فهي صعود وهبوط على السلم الموسيقي ومزاوجات شتى بين النغمات تريح الأذن ولكنها لا تعبر عن صبوات القلب ولا تصور صراعاً في النفس ولا تفصح عن خافية من خوافي حياة الوجدان، وهي بذلك نوع من الآرابسك مادته الأنغام، وهي زخارف وتزيينات، أي هي عبث من عبث العقل فيما يأخذ به نفسه من تحليل وتركيب على مستوى التجريد. حتى لقد ذهب بعض هؤلاء الدارسين للحضارة العربية إلى أن الشعر العربي نفسه، على ما فيه من غنائية لا تنكر، يشكو من هذا الميل الراسخ في العقل العربي إلى إحالة الإدراكات الحسية معاني مجردة، فإذا بالإحساسات والعواطف تجرد من ألوانها وظلالها، فلا يبقى منها إلا معناها العقلي. وعند المستشرق ماسينيون ـ رحمه الله وغفر له ـ إن العربي لا يتحرك في الواقع العيني بل في صورة عقلية بناها ذهنه عن هذا الواقع، ويضرب ماسينيون على ذلك مثالاً بمجنون ليلى حين سأل ليلاه أن تغرب عنه حتى لا يفقد حبه ليلى!..

لئن كان في هذه الآراء غلو، لا شك في أن العقل العربي الذي أنشأ الجبر لا يفتقر إلى ما يحتاج إليه التفكير الفلسفي من قدرة على التجريد. ومالنا ولهذا كله؟ إن العرب حين اتصلوا بالثقافات الأجنبية، ثقافات الهند وفارس واليونان، واصطفوا من تلك الثقافات ما يقابل ميولهم ويتجاوب مع استعداداتهم ويلبي حاجاتهم، قد عنوا بالفلسفة من تراث هذه الثقافات أكثر مما عنوا بالأدب، وتأثروا بالفلسفة أكثر مما تأثروا بالأدب، بل إن المذاهب الفلسفية التي استأثرت بهم كانت هي المذاهب العقلية في الدرجة الأولى، كما أنهم حفلوا من بين مشكلات الفلسفة بتلك التي تفرغ الواقع من محتواه العيني، وتغرق في التجريد، فقد اهتموا بالمنطق مثلاً أكثر من اهتمامهم بالأخلاق. وربما كان لهذا كله أسباب أخرى غير الميل إلى التجريد والقدرة عليه، ولكن الميل إلى التجربة لا يمكن إلا أن يكون عاملاً متمماً إن لم يكن عاملاً مولداً. فليس في وسعنا إذن أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن خلو إنتاجنا الثقافي المعاصر من البحث الفلسفي الذي يرقى إلى مستوى إبداعنا في مجال الأدب والشعر يرجع إلى أن الفكر العربي يؤثر المعرفة الغجرية، على حد تعبير كروتشة، أعني المعرفة بالحدس إحساساً وشعوراً، وإلى أنه لم يصل إلى مرحلة المعرفة المنطقية، على حد تعبير كروتشه أيضاً، أي المعرفة بالتجريد العقلي.

ومن قائل أن خلو ثقافتنا العربية المعاصرة من الفكر الفلسفي إنما يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى أن الفكر الفلسفي لا ينمو ولا يزدهر إلا في جو من الحرية الفكرية، وهذه الحرية الفكرية لا تتوافر في مجتمعنا العربي، فالشعور الديني يطرد التفكير الفلسفي، ورجال الدين يتهمون بالكفر والزندقة والإلحاد كل من يخرج على طريقة الدين لا في حل المشكلات فحسب، بل في طرحها أيضاً، والجمهور وراء رجال الدين يحمل الهراوة ويلوح بها لكل من تراوده نفسه أن يغضب رجال الدين بالتفكير في شؤون الفلسفة على غير ما يحبون؛ إن للغزالي تلاميذ أشد منه ضراوة في الكلام على «تهافت الفلاسفة»[1]. إلى مثل هذا ذهب الدكتور محمد مندور في مقالة نشرها منذ زمن. ونحن نرى أن هذا الرأي قاصر عن التعليل، وذلك لعدة أسباب، أولها أن الفلسفة ليست إلحاداً كلها، وأن الملحدين من الفلاسفة نفر قليل إذا قيسوا بالمؤمنين منهم. ولقد كانت الفلسفة دائماً وراء الدين تسنده لا تحاربه، وتعززه لا تقاتله، والحق أن التدين والتفلسف يصدران عن ينبوع واحد هو هذا التساؤل القلق تجاه الكون، وهذه الرغبة الملحة في اكتناه سره، حتى لقد قال أحد الفلاسفة المعاصرين: الدين بذور فلسفة، بداية فلسفة، أو هو موقف فلسفي لم يستنفد جميع أساليب التعبير عن ذاته. والفلاسفة الذين ألغوا الدين قد ألغوا الفلسفة في الوقت نفسه، وقصروا نشاط العقل الإنساني على دراسة ظاهرات الطبيعة واستخراج قوانينها، أي اكتفوا بالعلم واستغنوا عن كل ما عدا العلم سبيلاً إلى معرفة الحقيقة. لا شك أن بعض المتدينين يضيقون ذرعاً بطريقة الفلاسفة في طرح المشكلات وفي حلها، إن تجربة الغزالي لا يجهلها أحد. ولكن كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه الغزالي لم يمنع بقية المتدينين من الإقبال على النظر الفلسفي بحثاً عن الطمأنينة الدينية نفسها، هذه الطمأنينة التي وجدها الغزالي في إلغاء النظر الفلسفي أساساً والاستسلام للإيمان البريء، لا ولا كان الضغط الديني بمانع حتى الملحدين من الفلاسفة من مواصلة البحث الفلسفي رغم تعرضهم لألوان من الاضطهاد. لقد شهدت القرون الوسطى أنواعاً من الاضطهاد الديني لا يعرفها عصرنا هذا، ومع ذلك يمكن أن تعد القرون الوسطى من أحفل فترات تاريخ الإنسانية بالنتاج الفلسفي، الديني منه وغير الديني. فلا نستطيع إذن أن نقول أن الضغط الديني في مجتمعنا هو المسؤول عن خلو ثقافتنا المعاصرة من الفكر الفلسفي الناضج ومن الاتجاهات الفلسفية الواضحة المعالم. ولنلاحظ أن عدداً غير يسير من الكتب الفلسفية المعادية للتفكير الديني قد ترجم إلى العربية، ثم لم يرد مجتمعنا على ذلك باستنكار عنيف يعرض أحداً لشيء من الأذى في حياته أو معاشه.

ومن قائل أن المجتمع العربي قد شغل عن النظر الفلسفي بما يخوضه من معارك في سبيل حريته وبقائه، والحياة قبل التفلسف كما يقول برجسون. وعندنا أن هذا الرأي قاصر أيضاً عن التعليل. فالحركات النضالية التحررية تبحث لنفسها دائماً عن مرتكز فكري تستند إليه وتقوم عليه، ولقد كان خليقاً بنضال العرب في سبيل حريتهم وبقائهم أن يشجع على التفكير الفلسفي أساساً لهذا النضال. فسواء أقلنا أن الفكرة أول العمل كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين أم قلنا إن الفكرة انعكاس العمل والظروف، كما ذهب إلى ذلك مفكرون آخرون، أم قلنا أن هنالك ديالكتيكياً بين الفكرة والعمل، فلا بد

---

[1] منذ بضعة أشهر أذيعت من تلفزيون دمشق ندوة كان الحديث فيها على ضرورة تحريم دراسة الفلسفة في المدارس والجامعات خوفاً على عقول الطلاب من أن تضلها الفلاسفة عن عقيدتها الدينية.

أن نسلم بأن الحركات التحريرية ينبغي أن تحض على نماء الفكر الفلسفي، إذا توافرت الشروط الأخرى لهذا النماء. ولا بد لنا إذن أن نبحث عن تلك الشروط الأخرى التي أدى فقدانها إلى فقدان الإنتاج الفلسفي القيم.

لقد حاول الدكتور جميل صليبا في بحثه الذي سبقت الإشارة إليه أن يشير إلى بعض الأسباب التي أدت إلى ضعف نتاجنا الفلسفي فقل: «ربما كان ذلك ناشئاً عن طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه، فهو لم يهيئ لنا بعد أسباب التخصص العميق، ولم يعودنا التفرغ للبحث العلمي الهادئ الرصين. وأكثر أساتذة جامعاتنا مصروفون عن الإنتاج المبتكر إلى التأليف المدرسي، ومدفوعون عن الحياة التأملية إلىالحياة العملية يكسبون فيها رزقهم، لم يتوافر لهم جميعاً ما توافر لعلماء الغرب من طمأنينة فكرية وضمان إجتماعي».

ولسنا نطمع هنا في تقصي الأسباب التي جعلت إنتاجنا الفلسفي مقصراً عن إنتاجنا في سائر حقول الثقافة، ولكننا نحب أن نشير إلى واحد من هذه الأسباب يتراءى لنا أنه أساسي، مكتفين بإثارة هذا الموضوع إثارة نرجو أن تحض على تناوله بالبحث والمناقشة:

إن التفكير الفلسفي، خلافاً للشعر وسائر الفنون، يعتمد على تراث، ولا يمكن أن يقوم إلا على تراث غني متطور، شأنه في ذلك شأن البحث العلمي سواء بسواء. إننا نستطيع أن نتصور راعياً من الرعاة قبل آلاف السنين يغني شعراً ويعزف على شبّابة ويرقص مع جماعة ويجبل تمثالاً. ولكننا لا نستطيع أن نتصور ذلك الراعي ينشئ فلسفة أو يحقق كشفاً من كشوف العلم. صحيح أن التفلسف يبدأ بتساؤل قلق، ولكن الجواب الناضج على هذا التساؤل إنما يتغذى من تراث يتراكم خلال قرون. والعرب قد انقطعوا عن تراثهم الفلسفي المتطور الغني، فنحن نعنى الآن بأدبنا أكثر مما نعنى بفلسفتنا، وأكاد أقطع بأننا نوشك أن لا نولي فلسفتنا شيئاً من العناية البتة، وآية ذلك أن مناهج الدراسة الثانوية في أرجاء الوطن العربي خالية من الاهتمام بتراثنا الفلسفي، باستثناء إشارات ليس فيها غناء.

سامي الدروبي

المصدر: مجلة المعرفة ـ دمشق س/ ١ ع/ ١٢ شباط ١٩٦٣

- ٥ -

موقفنا إزاء الفلسفة

للدكتور جميل صليبا

١٩٠٢

تمهيد عام. موقفنا إزاء الفلسفة العربية القديمة
موقفنا إزاء الفلسفة الغربية. حاجتنا إلى فلسفة
عربية متجددة.

- آ -

١- تمهيد عام

لما اتسع سلطان العرب وانتشرت في دولتهم آراء ومذاهب واعتقادات مخالفة لروح الإسلام، رأى الخلفاء العباسيون أن يحثوا العلماء على وضع الكتب للذود عن حياض الدين، والرد على المجوس والدهرية وغيرهم. فلم يجد هؤلاء العلماء أمامهم إلا وسيلة واحدة لدحض حجج المخالفين لهم في العقيدة، وهي مقاضاتهم إلى حاكم العقل، لأن الاعتماد على المنقول وحده قليل النفع في حق من لا يؤمن بالكتاب والسنة؛ ولا يذعن إلا للضروريات العقلية. دع أن من أصول الإسلام النظر العقلي، والاعتبار بسنن الله في الخلق، والتعويل على الدليل في الدعوة إلى الحق. فغير عجيب إذن أن يشتغل المسلمون بالعلوم العقلية، وأن يتشوقوا إلى نقلها إلى اللغة العربية.

ظهرت آثار العلوم العقلية في آخر دولة الأمويين، وترجمت جملة من كتب العلوم والصناعة قبل نهاية القرن الأول، ثم ترجمت كتب الحكمة في عهد أبي جعفر المنصور، ثم جاء المأمون، وكانت له في هذه العلوم رغبة شديدة فأوفد الرسل إلى بلاد الشام لاستخراج علوم اليونانيين، ثم حمل المترجمين على نقلها إلى اللغة العربية، فنقلوا كتب (أفلاطون) و(أرسطو)، و(تيوفرانس) و(جالينوس) و(فرفوريوس) وشروح الإسكندر الإفروديسي، وبعض كتب (آمونيوس) و(تامسطيوس) و(أفلوطين) وغيرها. ويكفي أن يطلع المرء على ما تضمنته فهارس الكتب القديمة كفهرست ابن النديم أو كشف الظنون للحاج خليفة من إشارات سريعة إلى الكتب المترجمة عن السريانية واليونانية والفارسية والهندية ليدرك مبلغ الحركة العلمية من الشمول والإحاطة فإن العرب لم يدعوا علماً عقلياً إلا ترجموه، وإن نالتهم فيه مشقة، ولم

يزالوا يوسعون ثقافتهم بالاقتباس عن غيرهم حتى اجتمع لهم بعد مدة قصيرة ثروة فكرية كبيرة مكنتهم من النضال عن العقيدة بالاعتماد على مقدمات عقلية تسلموها من خصومهم.

ولم يمض على نقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية إلا القليل حتى انتقل العرب من مرحلة النضال عن العقيدة إلى مرحلة الإنتاج العقلي المجرد فعكفوا على شرح ما ترجموه وتوضيح ما اقتبسوه مستعينين على استخراج نتائجه وإكمال مسائله بنور العقل وجودة الفكر، حتى وصلت بهم دولة العلم إلى أوج قوتها، وبلغت بهم إلى أقصى غايتها، ولم يزالوا كذلك يتحسسون نور المعرفة حتى أبدعوا لأنفسهم فلسفة جديدة ملائمة لعقائدهم الدينية وحاجاتهم الفكرية.

وليس مقصودنا الآن أن نستقصي ما اهتدى إليه العرب من آراء فلسفية جديدة، وما زادوه في العلوم العقلية والتجريبية من حقائق، فإن استقصاء ذلك يحتاج إلى سفر كبير، ولكننا نريد أن نذكر أن ميل العربي إلى ترجمة كتب الأوائل يدل على ميله إلى مجاوزة ذاته بالاقتباس عن غيره فلما تم له نقل العلوم إلى لغته عمل على إنضاجها واجتناء ثمراتها حتى بزَّ غيره من الأمم بنضاله الثقافي.

ولم يكن موقف العربي إزاء الفلسفة اليونانية موقف المقلد الذي يأخذ ما يصل إليه من العلم دون إعمال الروية فيه، بل كان موقفه إزاءها موقف الناقد الذي يختار من الحق ما يلائمه ويحتاج إليه. وليس أدل على هذا الاختيار الواعي من موقفه إزاء فلسفة أفلاطون وأرسطو، فقد كان نصيب المعلم الأول من النقل أعظم من حظ أفلاطون لا لأن كتبه كانت أكثر انتشاراً وأقرب متناولاً فحسب، بل لأن العرب وجدوا فيها ما يوافق ميولهم ومنازعهم من استدلالات عقلية وأقيسة منطقية، فأخذوا بها أولاً أخذاً مجرداً ثم عملوا على التوفيق بينها وبين عقيدتهم الدينية، ولم يزالوا يوضحون ما غمض من مسائل الفلسفة اليونانية، وما التبس من مقالاتها حتى بلغ إنتاجهم الفلسفي بفضل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد.

وإنه لمن العجيب حقاً أن ينسى الناس في عصرنا هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أئمة العالم خلال عدة قرون، وأن كتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية لم تقتصر على حفظ التراث اليوناني فحسب، بل أثرت في إخراج العقل الأوربي نفسه من ظلمة الجهل إلى ضياء العلم، ولولا تغلب الأجانب على العرب واستبدادهم بالسلطان دونهم لما تأخر العقل العربي، ولا ركدت ريحه، ولا اضمحل إنتاجه. وما أتهم الفلاسفة في صدق إيمانهم وصحة عقيدتهم إلا عندما صارت الدولة العربية في قبضة الغرباء، ولم يكن لهؤلاء الغرباء ذلك العقل الذي راضه التسامح، ولا ذلك القلب الذي هذبه الإخلاص والإيمان، فاستولت البدع والخرافات على عقول العامة، وسيطر عليها الجمود، حتى أخذت تجارب العلماء والفلاسفة، وحتى أصبح الحكام أنفسهم آلة في أيدي المضللين يضعون لهم وللعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد نفوسهم عن طلبه. فغير عجيب أن يؤدي فساد الأعمال واختلال الأحوال إلى قبض يد المعونة عن الفلاسفة وأن يصابوا بنكبات كثيرة منها اتهامهم بالكفر والزندقة، وإحراق كتبهم، ومنها عزلهم عن مناصبهم وإغراء العامة برجمهم، ومنها نفيهم أو سجنهم أو قتلهم حتى لقد قال أحد الشعراء في موت ابن سينا:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس[1] مات أخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا[2] ولم ينج من موته بالنجاة[3]

وقال الحاج أبو الحسين بن جبير في ابن رشد ونكبته:

نفذ القضاء بأخذ كل محوه متفلسف في دينه متزندق

بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

وهذا كله من مصائب الفلاسفة وانعكاس حظوظهم. وربما غالى بعض الناس في اتهام الفلاسفة حتى يروا أن ضررهم أكثر من نفعهم، وأن تفننهم في استعمال البراهين المجردة والأقاويل البعيدة عن المألوف لا يفضي إلا إلى صيرورتهم عند غيرهم مسترزلين. والناس في أيامنا هذه لا يزالون يطلقون كلمة فلسفة على التمويه والزندقة، أو على الثرثرة والكلام الفارغ. وربما كان ذلك لعجزهم عن فهم مقاصد الفلاسفة، أو لعجز الفلاسفة أنفسهم عن استيفاء شروط الإبانة فيما يقولون. قال أبو نواس:

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

فذم كما ترى ادعاء الفلسفة في العلم وأشار من طرف خفي إلى ضرورة الإعراض عنها واحتقار منتحليها.

ونحن نعلم أن الفلسفة العربية لم تكن مقصورة على الفلسفة المشائية، وأن هنالك إلى جانب الفلاسفة المشائين طائفة من المتكلمين كالمعتزلة وغيرهم ضربوا في الفلسفة بسهم وافر وإن كانوا لا يعدون أنفسهم فلاسفة. ولكن هذه الفرق لم تثبت قواعد التفكير الفلسفي الحر إلا برهة وجيزة من الزمان، فحذت حذو الفلسفة المشائية في النمو والاضمحلال. ذلك أن الفلسفة لما كانت نافقة الأسواق في المحافل العلمية العربية كان علم الكلام مشيد الأركان، ثابت الوطائد، ولكنها لما وهت أركانها وتضعضعت دعائمها سيطر الجمود على علم الكلام حتى أصبح علماؤه اللاحقون يكررون ما جاء به السابقون على نمط واحد. ويكفي أن تنظر في كتاب المواقف لعضد الدين الإيجبي وأن نقارن بينه وبين كتب الغزالي للحكم على ما بين الرجلين من اختلاف في المنحى والمقصد. ففي كتاب المواقف علم راسخ واصطلاحات جامدة وقواعد وأحكام ثابتة تريد أن تتصف بصفات الحقائق المطلقة وفي كتب الغزالي إلى جانب الضبط والدقة في الأحكام لطف وروعة يفوح منهما عبير الحرية وشذا العاطفة والإبداع، فكما ينبغي لمن يريد الإطلاع على حقيقة الفلسفة العربية أن يطلبها من كتب الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد كذلك ينبغي لمن يريد الإطلاع على حقيقة النظر العقلي في أمور الدين أن يبحث عنها في كتب المعتزلة وكتب الأشعري والغزالي لا في كتاب المواقف.

---

[1] يعني بالحبس علة القولنج

[2] الشفاء أحد كتب ابن سينا.

[3] النجاة مختصر الشفاء.

ولسنا نريد الآن أن ننقص الأسباب التي حملت بعض علمائنا في الماضي كابن الصلاح وابن الجوزي والذهبي والسيوطي والمقريزي وابن تيمية وغيرهم على الوقوف من الفلاسفة موقفاً سلبياً، حتى اتهموهم بالكفر وبالزندقة والمروق من الدين، وحتى زعموا أن الفلسفة أسس الانحلال ومادة الحيرة والضلال[1]، وأن أقل علماء الدين حظاً من المعرفة أعلم من أرسطو وأتباعه في الأمور الإلهية[2] ولكننا نريد أن نتبين أن أنوار التفكير الفلسفي لم تخب في العالم العربي إلا عندما غلب العرب على أمرهم، فكان هذا التفكير يلمع تارة ويغيب أخرى، حتى انطفأت شعلته في عهد الحكم العثماني. وإذا كان العرب قد عادوا منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى الاهتمام بالعلوم الفلسفية فمرد ذلك إلى سببين الأول هو إحياء لغتهم وثقافتهم، والثاني هو إطلاعهم بطريق الترجمة على ما بلغته الفلسفة في بلاد الغرب من نمو وازدهار. ويكفي أن يطلع المرء على ما نقله العرب المحدثون إلى لغتهم من الكتب الفلسفية الغربية خلال هذه الحقبة الأخيرة من الزمان ليدرك مبلغ ميلهم إلى استئناف ثقافتهم الفلسفية، فهم قد ترجموا الكثير من الكتب الفلسفية عن الفرنسية والإنكليزية وغيرها، وألفوا في المنطق وعلم النفس وعلم الإجتماع والأخلاق وعلم ما بعد الطبيعة كتباً جديدة لا تخلو من الطرافة، وعظم بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية إقبال الناس على مطالعة الكتب الفلسفية، وسار ازدهار الثقافة الفلسفية ونمو التعليم الجامعي جنباً إلى جنب حتى صارت كل كلية للآداب تضم قسماً للفلسفة يتخرج فيه كل عام أعداد كبيرة من الطلاب وحتى صارت المطابع العربية تخرج في كل عام عشرات الكتب في الفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق.

وليس غرضنا الآن أن نحصي هذا الإنتاج الفلسفي الحديث ولا أن نقومه، فإن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا المقال تحول بيننا وبين ذلك[3]، ولكننا نريد أن نشير إلى أن كثرة هذا الإنتاج من جهة، وعناية المعاهد العلمية بتدريس الفلسفة من جهة ثانية تدلان دلالة واضحة على أن موقف العالم العربي من الفلسفة خلال هذه الحقبة الأخيرة من الزمان قد تغير كثيراً ،فالناس في أيامنا هذه لا يتهمون المشتغل بتعليم الفلسفة وتعليمها بالكفر والإلحاد، ولا يرمونه بالزيغ والزندقة ولا يعدونه غريباً عنهم[4] لأنهم يعلمون أن ازدهار الثقافة الفلسفية في المجتمع الإنساني المتحضر أمر طبيعي، وليس في ذلك ما يدعو إلى الحذر، لأن للثقافة الفلسفية جانباً روحياً يجد فيه المؤمن ما ينفع غلته ويرضي حاجته ويوضح عقيدته، ويكفي أن لا يقبل المؤمن على تعلم الفلسفة كما قال أحد فلاسفتنا القدماء إلا بعد تبحره في علوم الدين حتى يأمن معاطب المذاهب المادية، وإذا كان مدرس الفلسفة يشرح بعض المذاهب المادية لتلاميذه فليس غرضه من ذلك نشر المذهب المادي أو الدفاع عنه، إنه يشرح جميع المذاهب روحيها

---

[1] ابن الصلاح، الفتاوى ص ٣٥

[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ١٤٣

[3] راجع مقالاً لنا عنوانه، الإنتاج الفلسفي في العالم العربي، مجلة المجمع العلمي العربي الجزء الرابع م المجلد ٣٦ والجزء الأول من المجلد ٣٧.

[4] قال ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين: «وكان يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته أعني الفيلسوف الذي في الإسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين» ص ١٩٩.

وماديها ويناقش حجج كل مذهب ويرد عليها، وغرضه من ذلك كله تعويد تلاميذه الحجاج العقلي والاستدلال المنطقي لا إيقاعهم في الحيرة والتردد حتى إذا حصلت لهم في ذلك ملكة راسخة استطاعوا أن يفرقوا بين الحق والباطل وأن يمدوا أبصارهم إلى أقصى حدود النظر، فإذا وجدوا الرأي حقاً أخذوا به وإذا وجدوه باطلاً أعرضوا عنه.

إن هذه اللمحة القصيرة التي قدمناها توضح لنا الطريق الذي يجب علينا سلوكه لتحديد موقفنا إزاء الفلسفة. وها هنا سؤالان لا بد من الإجابة عنهما، الأول: ماذا ينبغي أن يكو موقفنا إزاء الفلسفة العربية، والثاني: ماذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء الفلسفة الأوربية الحديثة، وإذا كانت الإجابة عن السؤال الأول توجب النظر إلى الحاضر في ضوء الماضي، فإن الإجابة عن السؤال الثاني توجب النظر إلى المستقبل في ضوء الحاضر وقد قالت الحكماء أن المرء لا يدرك حاضره إدراكاً عميقاً إلا في ضوء ماضيه. فإذا كانت معرفتنا بماضينا ضرورية لتفهم حاضرنا فإن معرفتنا بمنازعنا واتجاهاتنا الحاضرة ضرورية لمعرفة ما سيؤول إليه أمرنا في المستقبل. لذلك كان لا بد من قسمة هذا البحث ثلاثة أقسام: الأول حاجتنا إلىالإطلاع على ذخائر الفلسفة العربية القديمة والثاني هو حاجتنا إلى الإقتباس من الفلسفة الأوربية، والثالث هو حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة تنبع من منازعنا وأفكارنا وتلائم غرائزنا وطبائعنا.

٢ ـ موقفنا إزاء الفلسفة العربية القديمة

إذا كانت الأمم في حاجة إلى معرفة تراثها الثقافي أياً كان نوعه فكيف بها إذا كان هذا التراث من أروع ما أبدعه العقل وأمتع ما أوحى به القلب. إننا إذا قصرنا في معرفة ما ورثناه من أجدادنا لم يكن لنا ذاكرة قومية تعرفنا بمزاياها التاريخية وآثارنا العلمية والأدبية. ومن فرط في معرفة ماضيه عجز عن إدراك حاضره ومستقبله، فكيف ننكر إذن تراثنا الثقافي وهو من سوابغ نعم الله علينا، لا بل كيف نعرض عنه وحاجتنا إليه لا تقل عن حاجتنا إلى الاقتباس من معين الثقافة الغربية. إن من شواهد فضل العرب ودلائل إعجازهم تلك الآثار الجميلة التي خلفوها في ميدان العلم والفلسفة والأدب، فمن أنكر قيمة هذه الآثار كان كمن ينكر ضياء الشمس في رابعة النهار، وليس لأمة تنكر آثارها حظ من كمال ولا نصيب من وعي. وكيف نضرب بفلسفتنا القديمة عرض الحائط وهي قد أثرت في كياننا العقلي وصبغت أفكارنا وعواطفنا. إننا لا نؤمن اليوم ببعض المبادئ الفكرية والخلقية إيماناً راسخاً إلا لانتقال هذه المبادئ إلينا خلفاً عن سلف بطريق الدين والأدب والفن والفلسفة. من هذه المبادئ تقديس العقل، واحترام الشخصية الإنسانية، والقول بالعدل والمساواة، والإيمان بالعلم والحقيقة، والتفاؤل بالخير، والاعتماد على التجربة، والاعتقاد ببقاء النفس بعد البدن، والجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة. والقول بإله واحد قديم خلق العالم من لا شيء والقول باتفاق الحكمة والشريعة. فمن نظر في آراء فلاسفتنا من المعتزلة إلى الكندي والفارابي ومن ابن سينا إلى ابن رشد وجد هذه المبادئ بارزة فيها، حتى أن الكثيرين من علمائنا المتأخرين كالأستاذ الإمام محمد عبده وغيره لم يخرجوا عن هذه المبادئ فيما ذهبوا إليه من الإصلاح الفكري، المنقول عندهم مطابق للمعقول، والحقائق العقلية متفقة مع الصور الحسية وإذا كان الحق

والخير والجمال قيماً مطلقة يبرهن بعضها على بعض فمرد ذلك إلى أنها تنبع في نظرهم من الجود الإلهي، ومن طبيعة هذا الجود أن يغمر الإنسان والعالم وأن يحيط بالأجناس والأنواع.

ولسنا حريصين الآن على تفصيل القول في جميع ما اشتملت عليه الفلسفة العربية القديمة من مبادئ ونظريات، فبعض هذه المبادئ لا يزال حتى الآن صالحاً لتوجيه سلوكنا، وبعضها الآخر صار بعيداً كل البعد عن ملاءمة حاجاتنا. ولكننا نريد أن نبين أن لكل زمان فلسفة تتناسب وتطوره العقلي وتتفق مع تقدمه العلمي، فإذا كانت بعض نظريات الفلسفة العربية أبعد عن عقولنا وأقرب من عقول أجدادنا فمرد ذلك إلى اختلاف العلم الحديث عن العلم القديم. انظر إلى نظرية الفيض التي أخذ بها بعض فلاسفة العرب للتوفيق بين الدين والفلسفة، فهذه النظرية مبنية على الاعتقاد أن الأرض مركز العالم،وأن الأفلاك طبقات مختلفة تحيط بالأرض إحاطة القشرة بالبيضة، ثم انظر إلى رأي فلاسفتنا القدماء في العقول المفارقة أو إلى آرائهم في المادة والصورة والزمان والمكان، والحركة والسكون، والجرم المتناهي والجزء الذي لا يتجزأ فهي مشتملة على أقوال مرافقة لمسلمات العلم القديم ومباينة لحقائق العلم الحديث، فليس يصح إذن أن نأخذ اليوم هذه المبادئ بأصبارها، لأن العلم الحديث قد غير نظرة الإنسان إلى الكون. إننا إذا اعتنقنا هذه المبادئ من دون تغيير أو تبديل كنا كمن يسير في الظلام وبيده مصباح غاسق، فلا هو يهتدي إلى غايته في مجاهل الحياة، ولا هو يتغلب على ما يصادفه في طريقه من عقبات. فإذا كنا ندعو اليوم إلى دراسة فلسفتنا القديمة فليس ذلك لاعتقادنا أن جميع مبادئها صالحة في هذا العصر، إنما ندعو إليها لسببين، الأول هو اعتقادنا أن بين هذه الفلسفة ومنازعنا الفكرية الحاضرة اتصالاً، والثاني هو حاجتنا إلى معرفة تراثنا الثقافي معرفة علمية دقيقة. فإن من رام معرفة خصائص الفكر العربي الحديث وجب عليه أن يدرس تاريخه ويكشف عن أصوله ومنابعه. وهذا النوع من المعرفة التاريخية لا يربط الحاضر بالماضي فحسب بل يعين أيضاً على معرفة مزايا الفكر واتجاهاته وتطوره. وأكثر العلماء حاجة إلى معرفة هذا التطور من كانت طبيعة عمله توجب عليه النظر في إصلاح الفكر العربي، لأنه قد يجد في ألوان الفكر القديم عللاً وأسباباً توضح له الكثير من ألوان الفكر الحديث. دع أن دراسة هذه الآراء القديمة توجب المقارنة بينها وبين غيرها من الآراء، وهذا من شأنه أن يكشف النقاب عما تمتاز به الفلسفة العربية من خصائص بالقياس إلى غيرها من الفلسفات، كيف صحح العرب مثلاً بعض مسائل الفلسفة اليونانية، وما هي الصفات التي تميز فلسفتهم من فلسفة غيرهم، ثم ما هي المبادئ التي استمدها منهم فلاسفة القرون الوسطى وفلاسفة العصور الحديثة في أوروبا وغيرها، إن الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي مثلاً قد صححوا الكثير من آراء اليونانيين وأثروا في فلاسفة القرون الوسطى الأوربيين تأثيراً عميقاً، وإنه لمن المؤكد لدينا أن بين بعض آراءديكارت وباسكال وبعض آراء ابن سينا والغزالي تشابهاً تاماً كرأي ديكارت في الشك، فهو شبيه برأي الغزالي في مداخل السفسطة وجحد العلوم[1]. وكرأي باسكال في الفكر الهندسي والفكر الدقيق فهو شبيه لآراء الكندي وابن سينا والغزالي في المعرفة النظرية والمعرفة الحسية، ومثل ذلك كثير.

---

[1] راجع المنقذ من الضلال للغزالي، ص ٧٠ من طبعتنا الأولى، دمشق ١٩٣٤

على أن مجرد التشابه بين الآراء لا يكفي للدلالة على أن بينهـا اتصالاً تاريخيـاً إذ كثـيراً مـا يقـع الماضي على الحاضر ويكون التوافق بين الأمور ناشئاً عن أسباب عرضية لا عـن أسـباب ذاتيـة كمـا يقـع ذلك في اتفاق الأفكار باتفاق الأحوال والطبائع المحيطة بها.

وأنت إذا تأملت كلامنا وأعطيتـه حقـه مـن التصفح والتفهـم علمـت أن دعوتنـا إلى دراسـة الفلسـفة العربية لا تقوم على رغبتنا في إبراز ما بينها وبين غيرها من تشابه ولا على إبراز ما قد تشتمل عليه مـن آراء نافعة، بل تقوم على اعتقادنا أن لهذه الدراسة العلمية تأثيراً في إحياء وعينا ونقد شـخصيتنا وإبـراز تطورنا، فكما تقوم شخصية الفرد على وعيه لأحواله الماضية، كذلـك تقـوم شـخصية الأمـة علـى وعيهـا العلمي لتاريخـها الفكري والاجتماعي ومن شروط هذا الوعي العلمي أن يطلب تاريخ الأفكار لذاته، ومتـى طلب لذاته انكشف هو نفسه عن كثير من العنـاصر النافعـة في السـلوك الفـردي والاجتمـاعي وعنـدي أن الأمم التي لا تعرف إلا أحوالها الحاضرة أقل وعياً لشخصيتها من الأمم التي تعـرف حاضرهـا وماضيهـا بل ربما كان الرجوع إلى الماضي خير وسيلة لتفهم الحاضر. وفرق بين أن تشرب الماء من السواقي الجارية حولك وبين أن تشربه من منابعه، فالرجوع إلى المنابع والأصول أدعى إلى معرفة التطور من الاقتصار على وصف الأجزاء والفروع، فهل يجد الباحث في تـاريخ الأفكـار مسـاغاً أن يقصـر في معرفـة مـا يوضـح لـه صورها القديمة وانتقالها من طور إلى طور، وهل يصل إلى معرفة ما بين الأفكار من تشابه وائتلاف وتباين واختلاف إذا هو قصر في معرفة أصولها؟ على أن الإيضـاح الكـامل لتطـور الأفكـار يوجـب الانتقـال مـن الأصول إلى الفروع تارة ومن الفروع إلى الأصول تارة، ومن رام معرفـة حقيقـة التطـور لم يفتـه الرجـوع إلى الأصول، ولم يوحشه الإطلاع على تغيرها وتبديلها بتبـدل الأحـوال والطبـائع، فإنـه لا شـيء أدعـى إلى توضيح الأحوال الحاضرة من معرفـة أسـبابها التاريخيـة، ولا شـيء أضـر بـالعلم مـن اعتقـاد الطفـرة في اختلاف الأحوال وتغيير العادات.

وها هنا أمران لا بد من الإشارة إليهما، الأول هو وجوب التعريف بالفلسـفة العربيـة القديمـة تعريفـاً موضوعياً، والثاني هو وجوب نقدها وتحليلها والمقارنة بينها وبين غيرها.

أما الأمر الأول: فالداعي إليه أن العرب لا يزالون حتـى الآن جـاهلون بمـا اشـتملت عليـه فلسـفتهم القديمة من خصائص ومزايـا فكريـة أصيلـة، لا يعرفـون منهـا إلا مـا تضمنتـه بعـض دراسـات الكتـاب المعاصرين من آراء متفرقة، وهي على كثرتها لم تتناول إلا جوانب محدودة مـن الفلسـفة العربيـة كشـرح إحدى النظريات أو تفسير أحد الآراء، أو التعريف بمنزلة أحد الفلاسفة، أما دراسات المستشرقين فهـي على ما فيها من تحليل عميق لم تشتمل على تركيب دقيق لجميع الأجـزاء، ولم تحـط بجميـع جوانـب البحث، ففلسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وابـن باجـه لا تـزال محاطـة بالكثير من الغموض، وفلسفة علماء الكلام من المعتزلة وغيرهم، لا تـزال مسـتورة بغطـاء كثيـف تتخللهـا ثغرات كبيرة وفجوات عميقة، وسبب ذلك، أن كثيراً من الكتب الفلسفية القديمة لم يصل إلينـا لفقدانـه أو ضياعه أو احتراقه وأن كثيراً من المخطوطات الفلسفية الباقية لا تزال مجهولـة أو محفوظـة في خزانـة الكتب الخاصة في مختلف أقطار العالم لم يطلع عليها إلا القليل من الناس. فهـل مـن المعقـول أن تبقـى هذه المخطوطات مخزونة في الصناديق، وهل من الحكمـة أن يظـل الغـني جـاهلاً مـا يملكـه مـن تحـف

وأموال. إن معرفة هذه المخطوطات قد تلقي على تاريخنا الفكري ضوءاً ساطعاً يبدل وجهة نظرنا إلى نفوسنا، ووجهة نظر الأمم إلينا فإذا شئنا أن نحيط بتاريخنا الفكري إحاطة تامة وجب علينا أن نحصي هذه المخطوطات الفلسفية الموجودة في خزائن الشرق والغرب، وأن نفهرسها وأن نعمل على تحقيقها ونشرها وأن نضع الدراسات التحليلية لتوضيح ما فيها. وينبغي لنا كذلك أن نعيد طبع الكتب الفلسفية المنشورة سابقاً طبعاً علمياً دقيقاً، لأن هذه الطبعات مشتملة على الكثير من الأغلاط بعضها لم يطبع حتى الآن إلا على الحجر، وبعضها الآخر مطبوع بلا تحقيق ولا فهرسة ولا تحليل، إن أول مراحل التعريف بالفلسفة العربية نشر نصوصها الأصلية كاملة، ونعني بهذه النصوص كتب المنطق والفلسفة ثم كتب العقائد ثم كتب التصوف والأخلاق وغيرها، فإن في هذه الكتب منازع فكرية أصيلة لا يليق بالعرب المحدثين وهم يحاولون توكيد ذواتهم أن يعرضوا عنها أو يتجاهلوا ما فيها. فكيف بهم إذا كانت تجربتهم الفلسفية في أوج حضارتهم تلقي شعاعاً جديداً على التجربة الإنسانية جمعاء.

وأما الأمر الثاني فالداعي إليه أن هذه النصوص الفلسفية كتبت بلغة أهل الصناعة، فيها من الغموض ما يجعل تفهمها في زماننا محتاجاً إلى تفسير وتحليل، وأن وضع الدراسات التحليلية للتعريف بآراء فلاسفة العرب ضروري للمقارنة بينهم وبين من تقدم عليهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الأمم الأخرى، فلا بد إذن من تفسير كتب الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم بلغة قريبة من الإفهام، ولا بد كذلك من وضع معجم لألفاظ الفلسفة العربية تبين كل لفظ واشتقاقه واختلاف معناه باختلاف الفلاسفة، ولا بد أخيراً من وضع دراسات تحليلية تبرز منزلة هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي والفكر العالمي وتكشف عن مصادر آرائهم واتصالها بعضها ببعض وتأثيرها في الحضارة الشرقية والحضارة الغربية على السواء. ولا نغالي إذا قلنا أن هذه الدراسات التحليلية هي الوسيلة الوحيدة لتعريف العرب بحضارة العرب فكما يسبق التحليل التركيب في تقدم العلوم الوضعية كذلك تتقدم الدراسات التحليلية على النظرات التركيبية العامة في تاريخ الفكر. إن مؤرخي الأفكار الذين يباشرون التركيب قبل التحليل يشبهون الروائيين الذين يؤلفون الوقائع الخيالية من المواد الوهمية، فقد يبعدهم هذا البناء والوهمي عن معرفة الحقائق، وقد ينقلب التاريخ على طريقتهم إلى أسطورة كاذبة. لذلك كان من الواجب على الباحث في تاريخ الأفكار أن يقدم التحليل على التركيب، وأن لا يؤلف حكماً عاماً إلا بعد معرفة مقدماته. إن في تاريخ العلوم أمثلة كثيرة تدل على أن العلماء لا يبلغون الحالة الوضعية إلا بعد عكوفهم على التحليل زماناً طويلاً. فالرياضي والفلكي والفيزيائي والكيميائي وعالم الحياة والفن يحددون أولاً دائرة موضوعهم وطريقة بحثهم، ثم ينصرف كل واحد منهم إلى موضوع خاص، أو إلى ناحية واحدة من موضوع خاص، ثم يغورون في أجزاء ذلك الموضوع حتى يحيطوا بها كلها، ومتى تم لهم ذلك أدركوا ما بين العناصر من تشابه واختلاف واتفاق وتباين فلا يبلغون مرحلة التركيب إلا بعد كشفهم عن الخطوط العامة المشتركة بين جميع الأجزاء. فكما ينبغي للعالم الطبيعي أن لا يضع النظرية إلا بعد التحليل الطويل للعناصر المتصلة بها كذلك ينبغي للباحث في تاريخ الفكر أن لا يضع تاريخاً جامعاً للفلسفة العربية إلا بعد قيامه بدراسة النصوص، وتحليل الآراء والاتجاهات الخاصة بكل فيلسوف وأنّى له أن يضع هذا التاريخ الجامع إذا هو لم يبدأ برد آراء كل فيلسوف إلى أصولها، وإلى الأحوال الاجتماعية

المحيطة بها، لا بل أنّى له أن يكشف النفسية العربية إذا هو لم يؤلف من جزئياتها المختلفة نظاماً عاماً يقرب الأفكار بعضها من بعض ويجمعها كلها في إطار واحد.

وبعد فهذه جملة من الإبانة عن تحديد موقفنا من الفلسفة العربية، وهو موقف علمي محض، غايتة التعريف بها ونقدها وتحليلها لا أخذها بأصبارها، والنسج على منوالها، فإن لكل زمان فلسفة موافقة لبنيته الاجتماعية. ومن أراد أن تكون له في القرن العشرين فلسفة القرون الأولى أو القرون الوسطى كان كمن يمشي إلى الأمام مشية القهقرى.

ـ ب ـ

٣ ـ موقفنا إزاء الفلسفة الغربية[1]

سنذكر هنا طرفاً من صفات الفلسفة الأوربية الحديثة، فإن الاطلاع عليها يعيننا على تحديد موقفنا إزاءها تحديداً كلياً.

١ ـ فأولى صفات الفلسفة الأوربية الحديثة في نظرنا دفاعها عن حرية العقل ورجوعها إلى معين الفلسفة اليونانية للتحرر من المفاهيم التقليدية التي سيطرت على القرون الوسطى. ظهرت نزعة التحرر هذه في إيطاليا قبل النهضة بزمن بعيد. ولكنها لم تبلغ غايتها إلا بعد محاولات كثيرة أسهم فيها عدد من القراء والمفكرين. فمنهم من حاول البرهان على أن أرسطو الذي عرفه فلاسفة (السكولاستيك) مختلف عن أرسطو الحقيقي، وأن المشائين لا يمثلون الفكر اليوناني كله، ناهيك عن تعارض مبادئهم ومبادئ الدين. ومنهم من حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون على النحو الذي فعله الفارابي وابن سينا من قبل، ومنهم من دعا إلى الأخذ بفلسفة أفلاطون دون غيرها زاعماً أن الحكمة أشبه شيء بسلسلة من ذهب تتألف حلقاتها من (هرمز) و(زرادشت) و(فيثاغورس) و(أفلاطون)، إلا أنها لا تضم أرسطو ولا أحداً من أصحاب أرسطو. ومنهم من جدد مفاهيمه العقلية بالرجوع إلى الآداب الإنسانية لما بينها وبين الحياة الواقعية من تفاعل، مقلداً بذلك (سقراط) الذي أنزل الحكمة كما يقولون من السماء إلى الأرض. فهذه جملة من المحاولات التي قام بها المفكرون الغربيون خلال القرن الرابع عشر لإطلاق الأفكار من عقالها. فلما طلع فجر النهضة بلغت محاولات التحرر من سلطان القدماء درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد. ويكفي أن يطلع المرء على مجهود المفكرين الأوربيين خلال عصر النهضة وخلال العصور الثلاثة التي تلته ليعلم أن حرية الفكر لم تستقر في الأذهان إلا بعد جهود طويلة ومغامرات كثيرة. وأعظم هذه المغامرات خطراً ما قام به فلاسفة القرن السابع عشر من الدفاع عن حقوق العقل حتى جعلوه أصلاً وعماداً لكل شيء، وما قام به فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر من نقد السلطة المطلقة والاعتراف بحقوق الأفراد، ونقد للعقل بحقه في تفهم كل شيء، وحتى أوجبوا الرجوع إلى العلم في تدبير ظواهر الحياة على اختلاف أنواعها.

---

[1] نشر الجزء الأول من بحث الدكتور جميل صليبا في العدد الأول من السنة الثانية.

٢ ـ على أن طموح الفلسفة الأوربية الحديثة إلى تحرير العقل واستعماله في جميع الميادين لم يخل من الصعوبات، لأن هذه الفلسفة وجدت نفسها أمام علوم مستقلة عنها بخلاف الفلسفة القديمة التي كانت مشتملة على جميع العلوم، ولهذه العلوم الحديثة التي ولدت وترعرعت ونمت بمعزل عن الفلسفة أسس ومفاهيم تتفق والتفكير الفلسفي تارة، وتتعارض معه أخرى. فالعلم يتبع طريقة الملاحظة والاستقراء والتجريب والتعميم والفلسفة تتبع طريقة القياس العقلي. وإذا اتبع العلم طريقة القياس العقلي أحياناً لم يوجب التصديق بنتائجها إلا بعد امتحانها بالتجريب. ذلك أنه يبحث في قوانين الأشياء وعلاقاتها لا في ماهياتها وطبائعها، همه تفسير ظواهر الطبيعة والكشف عن قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقاً عملياً يفضي إلى تحسين حياة الإنسان وزيادة سيطرته وقوته. وما حاجته إلى الناحية الجمالية التي رأى الفلاسفة القدماء أن يتخذوها أصلاً لهم؟، بل ما حاجته إلى الأسباب الغائية التي أوجب بعض الفلاسفة إضافتها على تفسير ظواهر الحياة؟ إنه يتحدى الفلسفة، ويقلب لها ظهر المجن، ويطلب منها أن تتخلى عما تدعيه لنفسها من سلطان، كالولد الذي يشعر بعد بلوغه سن الرشد بحاجته إلى الاستقلال عن والديه فيتحرر من سلطانهم ووصايتهم. ومما زاد في هذا التحدي أن العلم شمل جميع الميادين: ميادين المادة، والحياة، والنفس، والاجتماع. فما من فيلسوف يستطيع اليوم أن ينصب نفسه وصياً على العلماء، وما من ريبي يستطيع أن يبطل صحة العلم ونجاح ثمراته. لقد دانت للعلم جميع ظواهر الكون ما بين قريبها وبعيدها، فإذا شاء ربطها بشباك مختلفة، وإذا شاء ربطها بشبكة واحدة حتى يحيط بها كلها.

٣ ـ على أن الفلسفة الحديثة لا تقف مكتوفة اليدين أمام هذا التحدي، لأن العلم الذي يتحداها يعمل من حيث لا يدري على تحريرها وتوجيهها توجيهاً جديداً. وليس أدل على ذلك من نشوء الفلسفات الانتقادية والتجريبية والنسبية والظواهرية والوجودية والشخصانية نتيجة لمبالغات الفلسفة العقلية من جهة ولتقدم العلوم الوضعية من جهة أخرى وإذا كانت الفلسفة الوضعية تقف إزاء الفلسفة العقلية موقف المعارضة والمنازعة فإن العقل المتعالي يفلت من شباك الوضعيين، ذلك أن العلم كما بين أكثر الفلاسفة المتأخرين لا يقتصر على ملاحظة الظواهر، بل يحاول تفهمها وتوضيحها. وفي ملاحظة الظواهر الطبيعية الحادثة بنفسها أو المحدثة في المخابر، وفي إقامة التجارب لامتحان الفرضيات وفي صوغ الحقائق العلمية في معادلات رياضية دليل على أن العالم يجتزئ الحقائق اجتزاء وينشئها إنشاء. دع أن نظريات العلماء لا تتناول حقائق الأشياء بذاتها بل تتناول ظواهرها من جهة علاقتها بمنافع الإنسان وحاجاته فتستبدل بمفاصل الوجود رموزاً كمية ومفاهيم عامة تكفي للتفسير والتعليل إلا أنها لا تنفذ إلى حقيقة الوجود. وإذا كان العلم الوضعي الحديث بهذه الصفة فعلى قدر تقيده بطرقه ومبادئه يكون نقطة انطلاق لفلسفة انتقادية جديدة تسأل كيف يصل العالم إلى الحقيقة وكيف تتكون مفاهيمه، ما هو أصلها، وما هي قيمتها، وما هي الشروط التي تضمن موضوعية العلم، أعني اتفاق حقائقه مع الواقع من جهة، ومع العقل من جهة أخرى، ثم ما هي حدود العقل، وما هي قيمة الحقيقة، وما هي علاقة العلوم المختلفة بعضها ببعض؟ وجماع ذلك كله محاولة الفلسفة الحديثة بالإجابة عن سؤالين أحدهما ماذا يمكننا أن نعلم والآخر ماذا ينبغي لنا أن نعمل؟ فهذه جملة كافية في الإبانة عن المسائل التي تسترد

معها الفلسفة حقوقها لتقف إزاء العلم موقفاً انتقادياً يغربل الحقائق ويزنها بميزان اليقين العقلي. وليس في هذا الموقف الانتقادي إبطال للعلم أو إنكار لثمراته، ولكن فيه تحديداً لقيمة الحقيقة وتحريراً للعقل من القيود الوضعية الضيقة.

٤ - ويتجلى هذا الميل إلى تحرير العقل في ثلاثة مظاهر: الأول هو مجاوزة الموقف الوضعي في نقد المعرفة العلمية، والثاني هو معارضة الموقف الحدسي في بيان قيمة الحقيقة، والثالث هو استعمال المقاييس العقلية في تفهم الحقائق الإيمانية.

ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في هذه المظاهر الثلاثة فإن البحث فيها أوسع من أن يحاط به في مقال واحد، ولكننا نريد أن نبين أن الموقف الوضعي الذي يطلب منا أن نغمض أعيننا أمام بعض المسائل الفلسفية لا يختلف عن الموقف الحدسي الذي يجعل الإدراك العقلي مقصوراً على وجه واحد من وجوه الحقيقة، فهل يدل ذلك على أن الوسيلة الوحيدة لشفاء نفوسنا من القلق هي الارتماء في أحضان الدين؟ هذا ما ذهب إليه بعض فلاسفة القرن العشرين، ولكنهم اضطروا بحكم مبادئهم إلى استعمال المقاييس العقلية في الأحكام الإيمانية، ومعنى ذلك كله واضح جداً، وهو أن جميع الفلسفات الحديثة انتقادية كانت أو وضعية أو حدسية لم تستطع أن تجرد العقل من سلطانه، لأنها لم تنقد المعرفة العلمية إلا لتثبت أن العقل قادر على الاستعلاء، ولم تفتح نوافذ القلب إلا لتوسيع الميادين التي يستطيع العقل أن يتناولها بالبحث. وكل فلسفة سلكت هذا المنهج الانتقادي ازداد العقل بها قوة وحرية وإن عارضه القلب، وأصدق شاهد على هذه الحرية العقلية كثرة المذاهب الفلسفية التي نجدها عند الفلاسفة الأوربيين، فقد رأينا فيهم العقلي والتجريبي، والروحاني والمادي، والوثوقي والنسبي، والانتقادي والحدسي، والوضعي والظواهري والوجودي والشخصاني، فلا يشتهر مذهب فلسفي ولا ينتشر حتى يتقدم من يفنده، ويصحح أخطاءه، ويجيء هو نفسه بمذهب جديد ينشئه على أنقاض المذهب القديم، كأن لتطور الأفكار عندهم ثنائية تجعل الفكر ينتقل من مذهب إلى ضده، وفي هذا الانتقال من طرف إلى آخر تحرير للعقل وتثبيت لسلطانه وجبروته.

٥ - إن هذه الملاحظات السريعة كافية لتحديد موقفنا إزاء الفلسفة الغربية، ويتلخص هذا الموقف بقولنا: إن الأخذ بالفلسفة الغربية على علاتها دون الملاءمة بينها وبين حاجاتنا ومنازعنا لا يهدينا سواء السبيل في مجتمع عربي حائر بين روحانية العقل ومادية العلم. فكما أن دراسة الفلسفة العربية القديمة لا توجب علينا الوقوف عند الحد الذي بلغته، كذلك الاعتقاد أن الفلسفة الغربية مؤلفة من حقائق ثابتة تفرض نفسها علينا من دون تغيير أو تبديل لا يطلق أفكارنا من عقالها، فلا بد إذن من الوقوف إزاء هذه الفلسفة موقفاً انتقادياً، ولا بد لنا كذلك من ترجمة ما نحتاج إليه من كتب الفلسفة الغربية قديمها وحديثها.

أما الترجمة فلها فوائد كثيرة منها إغناء ثقافتنا العربية الحديثة بأحسن ما أنتجته عقول المفكرين الغربيين، ومنها تعويد طلابنا مباشرة النصوص الفلسفية بأنفسهم حتى ينسجوا على منوالها، فإن أفضل الطرق لاكتساب ملكة التفلسف مطالعة الكتب الفلسفية الأصلية، ومن اكتفى بمطالعة الشروح والحواشي كان كمن ينقع غلته بشرب الماء من السواقي، وهذه الترجمة قسمان: قسم يشمل ترجمة الكتب الفلسفية

القديمة عن اليونانية واللاتينية وقسم يشمل ترجمة الكتب الفلسفية الحديثة عن الفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية والروسية وغيرها.

والسبب في حرصنا على ترجمة الكتب الفلسفية القديمة أن فلسفة اليونانيين هي الأصل الذي ترجع إليها فلسفة الأوربيين، وأن الكتب الفلسفية التي نقلها العرب في الماضي من اليونانية إلى العربية كثيرة الإبهام والتعقيد لا يفهمها القارئ ولا يدرك ما فيها من المعاني العميقة إلا بعد قراءتها عدة مرات. والدليل على ذلك أن الفارابي قرأ كتاب النفس لأرسطو مائتي مرة وأن ابن سينا قرأ ما بعد الطبيعة أربعين مرة من غير أن يفهم ما فيه. ومن اطلع على كتاب (قاطيغورياس) الذي ترجمه حنين ابن اسحاق وجد فيه من الغموض وركاكة الأسلوب ما يوجب عليه قراءته عشرات المرات. وفي أسلوب فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي من ركاكة العبارة وغموض المعاني ما يدل على أن الأصل الذي اعتمد عليه كان كثير الاضطراب، حتى أن أفضل المتأخرين من فلاسفة العرب إذا عالج موضوعاً فلسفياً ضمنه عبارات طويلة ركيكة خلافاً لأسلوبه في الأدب والفقه، ومثل هذه الركاكة في كلامهم جميعاً حتى في كلام أفضلهم وأحسنهم بياناً. ولهذا كله سببان: الأول صعوبة الموضوعات الفلسفية وعمق معانيها، والثاني ركاكة الترجمة واضطراب الاصطلاحات.

ينبغي لنا إذن أن نعيد ترجمة هذه الكتب اليونانية من لغتها الأصلية بأسلوب عربي واضح وبيان مشرق. أما ترجمتها عن اللغات الأوربية الحديثة كما يفعل بعض المعاصرين فلا يشفي غله لاختلاف هذه الترجمات عن الأصل. والعجب أن الذين ترجموا أرسطو عن الفرنسية ابتعدوا عن النص الفرنسي أكثر من بعد هذا النص عن الأصل اليوناني، ونتيجة ذلك كله واضحة جداً، وهي أن هذه الترجمات القليلة الضبط لا تنفع في تقدم العلم بل تضيف إلى غموض النصوص الفلسفية صعوبة جديدة واضطراباً جديداً. فليس في إعادة هذه الترجمات مضيعة للوقت لأن أكثرها مفقود، والموجود منها يكتنفه الغموض والالتباس. ومتى تذكرنا أن العقل الأوربي لم يستيقظ من سباته من القرن الخامس عشر إلا بعد اتصاله المباشر بالعقل اليوناني أدركنا ما لترجمة الكتب اليونانية ترجمة علمية دقيقة من عميق الأثر في تفهم فلسفتنا العربية القديمة من جهة، وفي تفهم الفلسفة الغربية من جهة أخرى. فالفلسفة اليونانية لا تزال حتى اليوم معجزة المعجزات تجد فيها أصولاً لمعظم المذاهب الفلسفية الحديثة من (ديكارت) إلى (لوك)، ومن (ليبنيز) إلى (نيتشه)، ومن (كانت) إلى (برغسون). ومن شاء أن يكون له قدرة على خوض غمار الفلسفة وجب عليه أن يروي نفسه من معين الفلسفة اليونانية أولاً.

وكما ينبغي لنا أن نترجم كتب الفلسفة القديمة عن اليونانية وغيرها، فكذلك ينبغي لنا أن نترجم كتب المتأخرين من فلاسفة الغرب كديكارت وليبنيز واسبينوزا، ومالبرانش وهيوم وروسو ومونتسكيو وكانت وهيجل وشوبنهاور واسبنسر ونيتشه واستوارت ميل وماركس وبرغسون ووبليم جيمس وديوي وهيدجر وكير كجورد، وغبريل مارسل، وسارتر وبرتراند رسل وغيرهم. من شروط هذه الترجمة أن تنقل الكتب عن لغاتها الأصلية، لأنها إذا نقلت عن لغة ثانية كان ذلك باعثاً على غموض الأفكار واضطراب الاصطلاحات، ومن شروطها أيضاً أن لا يقوم بها إلا الاختصاصيون الذين يجدون في علمهم ثروة تمكنهم

من تفهم الأفكار واختيار الألفاظ الصالحة للدلالة عليها، قال لي أحد المترجمين: أنا أترجم في السنة كتابين أو ثلاثة وأنت لا تترجم إلا كتاباً واحداً أو قسماً من كتاب، فلم ذلك؟ قلت لأني لا أقبل من علمي مثل الذي تقبله من علمك. والبطء مع الإتقان أفضل من السرعة مع التقصير. ومن شروط الترجمة أخيراً أن يحسن المترجم اختيار الكتاب الذي ينقله، فقد يكون للمترجم طبيعة في موضوع وليس له طبيعة في غيره، فإذا أحسن اختيار الكتاب الموافق لطبيعته استطاع أن يتقن ترجمته. ومن العجب أن ترى بعض المترجمين في زماننا هذا ينقلون ما يقع لهم من الكتب على غير هدى، يدفعهم إلى ذلك حب السرعة والميل إلى الربح المادي. وأعجب من ذلك أيضاً أن معظم الهيئات المشرفة على الترجمة تقوم بنقل الكتب من غير أن تضع لنفسها خطة معقولة تنفذها على مراحل، فلا تترجم من الكتب إلا ما يروج بيعه ويسهل نشره. فكم كتاب فلسفي قليل النفع حظي بمن ترجمه لسهولته وسرعة رواجه، وكم كتاب فلسفي عميق لم يفكر أحد في ترجمته لصعوبته ودقة معانيه. وينشأ عن ذلك أن الكتب التي نترجمها إلى العربية لا تصور لنا الفكر الأوربي تصويراً دقيقاً. مثال ذلك أن بعض القراء العرب كانوا إلى عهد قريب يظنون أن (غوستاف لوبون) أعظم فلاسفة الغرب. وسبب ذلك أن بعض الأساتذة نقل كتبه إلى اللغة العربية فظن الناس أن صاحبها علم من أعلام الفلسفة. لا شك أن هذا الرجل شارك في علوم كثيرة إلا أنه لم يتبحر فيها تبحر رجال الاختصاص، فهو قد كتب في علم الاجتماع، ولكنه لم يكن فيلسوفاً اجتماعياً كبيراً كاوغست كومت واسبنسر ودوركهايم، وكتب في علم الفيزياء ولكنه لم يكن عالماً فيزيائياً كبيراً كجان برن وطومسون وأينشتاين وبرولي، وكتب في التربية والأخلاق والنفس والسياسة والتاريخ ولكنه لم يبلغ في هذه العلوم ما بلغه أئمتها من قدرة على الإبداع. فإذا شئنا أن نضيف إلى ثقافتنا العربية الحديثة كتباً تمثل التفكير الأوربي الأصيل وجب علينا أن نختار من كل مذهب أفضل فلاسفته ومن كُتِب كل فيلسوف أروعها، حتى إذا اجتمعت هذه الآثار في اللغة العربية كانت بمثابة لقاح فكري جديد دافع إلى ثروات فكرية جديدة.

ومما يعين على التعريف بالفلسفة الغربية وضع الدراسات المشتملة على العرض والشرح والنقد والتحليل والمقارنة. ومن شروط هذه الدراسات أن تكون موضوعية وأن تكون وسيلة لتفهم النصوص الفلسفية ومعرفة الاتجاهات الفكرية المختلفة، ومن شروطها أيضاً أن تتقيد بقواعد الطريقة التاريخية كالكلام على عصر الفيلسوف وإبراز تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية في تفكيره والتفريق بين الأفكار التي اقتبسها عن غيره والأفكار التي ابتكرها بنفسه وبيان قيمة تجربته الفلسفية وتأثيرها في تاريخ الفكر البشري. فلعلنا إذا ترجمنا بعض الدراسات التحليلية التي ألفها الغربيون للتعريف بفلاسفتهم نستطيع أن نتعلم منها طرق البحث والنظر وأساليب العرض والاستنتاج، بل لعلنا إذا نسجنا على منوال هذه الدراسات من وجهة نظرنا الخاصة نستطيع أن نلقي على تاريخ الفكر الأوربي ضوءاً جديداً يغني التجربة الإنسانية عامة والتجربة العربية خاصة.

وجماع ذلك كله وقوفنا إزاء الفلسفة الغربية موقفاً إيجابياً، ونعني بهذا الموقف الإيجابي ترجمة روائع الفكر الأوربي والتبحر في دراستها والإقبال عليها للنسج على منوالها، فما من كتاب يغني عن كتاب، وما من فلسفة قديمة تمنع من تعلم فلسفة جديدة.

وإذا قيل أن الفلسفة الأوربية مذاهب لا تلائم الفكر العربي، وأن الأخذ بها كلها قد يؤدي إلى استهواء الكثير من الناس وإلى إدخال الفوضى على العقائد الموروثة قلنا أن نقل الفلسفة الغربية لا يوجب الأخذ بها بأصبارها، لأنها مشتملة على مذاهب روحانية، ومذاهب مادية، ومذاهب عقلية خيالية، ومذاهب تجريبية وجودية يتمم بعضها بعضاً تارة ويهدم بعضها بعضاً تارة، فإذا ترجمناها كلها استطاع القارئ العربي أن يجد فيها زاداً ينمي عقله ويوسع نظره، بل ربما أدى نقده لها إلى ابتكار مذهب فلسفي جديد يلائم منازع العقل العربي ويرضي ميله إلى الحقيقة.

وإذا كنا ندعو إلى الوقوف إزاء الفلسفة الغربية هذا الموقف الإيجابي فمرد ذلك إلى اعتقادنا أن هذه الفلسفة قريبة منا بالجوهر وإن كانت بعيدة عنا بالعرض فهي تتصل بالفلسفة اليونانية كالفلسفة العربية القديمة، وعلى قدر اتصالها بها يكون قربها منا أشد وأوضح، والدليل على هذا التقارب ما نجده بين فلاسفة العرب وفلاسفة الغرب من تشابه في معالجة بعض المسائل كمسألة الشك والمعرفة وهوية النفس ووحدتها وقيمة العقل وحدوده، ودور التجربة في تكون المعرفة العلمية، ولسنا نريد الآن أن نفصل القول في هذه المسائل،ولكننا نريد أن نقول أن رجوع الفلسفة العربية والفلسفة الغربية إلى أصل واحد كاف لتوضيح التشابه الذي نجده بينهما. أما موقفنا نحن إزاء الفلسفة الغربية الحديثة فينبغي أن يكون مشابهاً لموقف أجدادنا إزاء الفلسفة اليونانية، وهو موقف موضوعي، يوجب علينا ترجمة أمهات الكتب الغربية ووضع الدراسات الضرورية لتحليلها ونقدها.

- ج -

حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة

١ـ الفلسفة والحياة

> **زعم بعض أعداء الفلسفة[1] أن الإنسان يستطيع أن يعيش عيشة طبيعية سعيدة من غير أن يتفلسف، ولم يقفوا من مسائل الفلسفة على موضوع بعينه، فمنهم من جعل ذلك كلاماً فارغاً، ومنهم من زعم أنه مضيعة للوقت، وبعد عن الطبيعة.**

ولسنا نريد الآن أن نُعرِّف الفلسفة، ولا أن نبين مبادئها وغاياتها، فقد قال بعضهم: العلم رائد العقل، والعقل رائد الفلسفة، والفلسفة ترجمان الروح، وقال آخر: حد الإنسان الحي الناطق المتفلسف. وقالوا: الروح عماد البدن، والعلم عماد الروح والفلسفة عماد العلم. ولكننا نريد أن نقول أن الإنسان إذا قصر حياته على المأكول والملبوس، وجعل همه الاشتغال بالأمور الحسية والمنافع المادية دون غيرها لم

[1] الجزء الثالث من موضوع «موقفنا إزاء الفلسفة» يراجع الجزءان في العددين الأول والثالث من السنة الثانية.

يبلغ غايته. إن من شرط الإنسان من حيث هو إنسان أن يجمع بين طبيعتين إحداهما مادية، والأخرى روحية مثالية، فإذا انقاد إلى إحدى هاتين الطبيعتين دون الأخرى لم يكن إنساناً كاملاً.

والفلسفة اسم جامع لكل معنى كشف لك قناع الوجود، وهتك الحجب دون الحقيقة. وهي والعلم شريكان، ونعم العون هي له. وما أكثر ما تنظم حقائقه وتنفذ أصوله وتدفعه إلى الأمام في طريق التقدم.

فلو لم نقف من المعرفة الفلسفية إلا على هذه الصفة لوجدناها كافية شافية بل لوجدناها فاضلة على الكفاية. ألا ترى أن الروح الفلسفية تعمل على إيقاظ الوعي، وتنظيم الفكر والعلم، فإذا لم يؤت الإنسان منها شيئاً سار في طريقه على غير هدى، وصار أشبه بالأنعام بل أضل سبيلاً.

وما اكتسب المرء مثل حكمة تهدي صاحبها إلى الخير وترده عن الشر. وهذه الحكمة هي نهاية المعرفة العلمية من جهة، ونتيجة المعرفة الفلسفية من جهة أخرى. وليس لهذا حد لأن الخوض في الموضوعات الفلسفية ينمي العقل، ويعين على إدراك الأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى. وفي فطرة الإنسان ميل إلى التعالي يحبب إليه العلم بحقائق الأشياء والذهاب إلى ما وراء الحس، حتى لقد قيل أن الإنسان فيلسوف بالطبع. ومن العجب أنه يملأ الدنيا كلاماً وهو لا يعلم أنه يتفلسف كالذي يطبق في مشيته قوانين علم الميكانيك وهو لا يعرف منها شيئاً، ألا ترى أنه يميل إلى الكلام على وجود الله، وخلود النفس، وحرية الإختيار، والجبر، والخير، والشر، والسعادة، والشقاء؟ فهذه المعاني التي علقت بألفاظ اللغة وامتزجت بأحلام الناس وآمالهم يستعملها العوام من غير أن يفهموا كنهها والجاري على أفواههم يدل على أنهم يحبون التفلسف إلا أنهم لا يعلمون ذلك. الفيلسوف يتفلسف ويعلم أنه يتفلسف، أما الناس فيتفلسفون ولا يعلمون أنهم يتفلسفون، والعجب أنهم يعتقدون أن الفيلسوف لا يتكلم إلا عن أشياء بعيدة عن الطبيعة، وأنه يصطنع لنفسه عالماً وهمياً يعيش فيه بمعزل عن الحياة. فإذا ذكرت لهم بعض المسائل الفلسفية بألفاظ الحياة لا بألفاظ الصناعة وجدوها قريبة من أذهانهم. ذلك أن الفلسفة أقرب إلى الحياة من العلم النظري المجرد. فإذا عرِّيت من رموزها واصطلاحاتها أخذت بمجامع القلب. وهذبت الذوق، وأرضت العقل والقلب، فكيف بها إذا كانت ضرورية لتنمية الوعي وتنظيم العمل، واصطلاح الحياة الإنسانية.

وليس يصح أن يقال أن الإنسان لا يصير فيلسوفاً إلا إذا صار عالماً بآراء الفلاسفة محيطاً بمذاهبهم، فإن الشرط الأول للتفلسف في نظرنا أن يعاني الإنسان بنفسه بعض التجارب الفلسفية كسؤاله عن الخير والشر والسعادة والشقاء والموت والحياة ما هي، أو سؤاله عن الظواهر الحسية هل هي مطابقة للوجود الحقيقي أم هي حجب دون الحقيقة: ثم هل تتعلق هذه الظواهر بمبدأ كلي ينظمها، أم هي صور متفرقة متنافرة جمعها الاتفاق والبحث. ومن شروط هذه التجارب الفلسفية أن يدرك الإنسان ذاته، وأن يعرف غايته من الحياة، وأن يحدد موقفه إزاء العوامل المحيطة به، وأن يملأ قلبه حباً ورحمته وأن يحن إلى الوجود ويتحد به. فهذه التجارب الفلسفية التي يعانيها الإنسان في بعض ظروف حياته تجعل نفسه لطيفة وغايته شريفة ناهيك عن تأثيرها في سلوكه وعمله. والحق أن الإنسان لا يعرف قبلته في الحياة، ولا يدرك مبدأه وغايته، ولا يفهم كنه العوامل المحيطة به إلا إذا عرف نفسه. ومعرفة النفس أساس الفلسفة، كما أن مجاوزة الذات، والإحاطة بالكل غايتها.

٢ـ تعليم الفلسفة

لكني لا أريد الآن أن أمضي بعيداً في بيان غاية الفلسفة. وليس في نيتي أن أفصل القول في موضوعها وطريقتها. إنما أريد أن يعرف القارئ لها حقها فيما أدعيه لها من التأثير التربوي. ألا ترى إذا خامرت عقول التلاميذ كشفت عنهم غطاءهم وغيّرت نظرهم إلى الحياة، وبدلت سلوكهم وطريقة حكمهم على الأشياء؟ فكم تلميذ شعر بعد تعلمه الفلسفة أن جميع ما لقنه من العلوم لا يبدل تجربة واحدة من تجاربها الأصيلة. الأساس في ذلك كله أن يفهم التلميذ ما يقال له، وأن يجربه بنفسه ويحاول النسج على منواله وأن يحافظ على روحه الانتقادية وحريته الفكرية. فإن من شروط تعليم الفلسفة أن لا يلزم الطالب بقبول مذهب معين يلقنه إياه أستاذه، وأن لا يتوهم أن ما يقوله هذا الفيلسوف أو ذاك شبيه بالحقائق الرياضية التي لا ترد، بل عليه أن يتعود نقد المذاهب الفلسفية على قدر طاقته، حتى إذا ألف هذا النقد استطاع أن يختار من الآراء ما يوافق طبيعته. وإذا كانت الثقافة الفلسفية مفضية إلى التفكير الحر فمرد ذلك إلى أن طريقة تدريسها مبنية على الحوار والمناقشة. وفي كل مناقشة فلسفية أصل يرجع إليه ومعان يتفق على تعريفها، فإذا وضحت هذه المعاني استطاع المتناظرون أن يتفاهموا في حب وأن يتعاونوا في سلام. إن أكثر الاختلافات الفكرية تنشأ عن غموض المعاني والتباس الألفاظ. فما يسميه بعض الناس ديمقراطية يسميه بعضهم الآخر فوضى وتميعاً، ما يسميه بعضهم عدلاً اجتماعياً يسميه بعضهم ظلماً وعبودية. فمن الضروري إذن أن يبدأ معلم الفلسفة بتعويد طلابه الاتفاق على معاني الألفاظ قبل البدء بالمناقشة. ومن الضروري أيضاً أن يرجع إلى الأصل المتفق عليه في كل مرحلة من مراحل الحوار وسواء أكانت الفلسفة انتقادية أم وثوقية فإن الصفة الأولى التي تمتاز بها حرصها على إثبات كل موقف من مواقف الفكر بالمقاييس العقلية، بل الغرض الأول من تعليم الفلسفة تنظيم المعرفة وتنمية الفكر الحر المستقل عن الهوى وتقوية الوعي والشخصية وتعزيز الشعور بالمسؤولية الفكرية ومن شأن هذا كله أن يؤثر في إعداد المواطن للحياة الفاضلة في مجتمع ديمقراطي حر، وأن يوحد منازع الأفراد وينظمها في عقد فكري واحد. وإذا قيل أن الأمور التي يخوض فيها الفلاسفة دخان هائم وسحاب مذعذع وأن تفهمها يحتاج إلى قدرة على التجريد لا تتوافر في صغار الشبان قلنا أن لأكثر المسائل الفلسفية أصولاً علمية، وأمثلة إنسانية مشخصة، فإذا جعل المدرس لكل فكرة مجردة مثالاً حسياً استطاع أن يقرب أعوص المسائل من أذهان التلاميذ. وإذا قيل إن تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية ضار بعقول الشبان لما يفضي إليه في بعض الأحيان من الدعوة إلى بعض الآراء والمذاهب المضادة لمنازع المجتمع قلنا إن هذا الأمر كثيراً ما يقع في تدريس المواد الأخرى كالتاريخ والآداب وغيرها. وأخوف ما يخاف على التلاميذ أن يؤدي حذف تدريس الفلسفة من مناهج التعليم الثانوي إلى تضييق عقولهم وتحديد حريتهم وتعويدهم التسرع في الحكم. والطريقة الوحيدة لاجتناب هذه المخاطر أن لا يعهد في تعليم الفلسفة إلا إلى ذوي الكياسة من المدرسين الذين يراعون في تعليمهم طبائع التلاميذ وحاجات المجتمع، وليس يصح أن نمنع تدريس الفلسفة لأسباب واهية كهذه، فإن اجتناب مخاطرها بالكياسة والمراقبة أحسن عاقبة من إلغاء تدريسها. وكل تعليم فلسفي ينقلب إلى تبشير أو دعاوة فهو مقصر عن غايته ومتجه إلى غير نهايته. وإذا كان مدرس الفلسفة كيساً كان متسامحاً، ومعنى التسامح هنا اجتناب التعصب لبعض الآراء واحترام حرية

الرأي. فما دام الوصول إلى الحقيقة غاية الفلسفة فإن مناقشة موضوعاتها يجب أن تتم في رحاب الحرية. إلا أن الحرية شيء، وفقدان الجد والمسؤولية شيء آخر. الحرية توجب على المدرس شرح جميع وجهات النظر في وزن واحد من الإنسان، أما فقدان الجد والمسؤولية فيسوقه إلى الفوضى أو التعصب. من شرط الحرية احترام عقائد التلاميذ والاتصاف بالتسامح واجتناب التعصب الضيق والحماسة الفارغة. وليس في عدم الشعور بالمسؤولية إلا العبث والتسلط.

وكما ينبغي تعلم الفلسفة في المدارس فكذلك ينبغي نشر التفكير الفلسفي في المجتمع بوساطة الصحافة والإذاعة والمحاضرات والندوات العامة. ويشترط لنشرها في المجتمع أن يجتنب الفيلسوف الاصطلاحات المجردة وأن يخاطب الناس على قدر عقولهم بلغة واضحة سهلة مستمداً أمثلته من الحياة والتجربة. والقاعدة هنا أن لا يسف الفيلسوف في اختيار أمثلته وأن لا يفقد رصانته واتزانه وتجرده واستقلاله، وأن يكون رائداً فكرياً ومعلماً روحياً يعرف الناس بقضاياهم ويشرح لهم أسبابها وشروطها شرحاً مجرداً عن الهوى. ومتى انتشرت هذه الثقافة الفلسفية في المجتمع أدت إلى ارتقاء المستوى العقلي وتوطيد حرية الرأي. وأي شيء أدعى إلى إيقاظ الوعي الاجتماعي وتنمية التفاهم الإنساني من قراءة كتب الفلاسفة الذين وقفوا حياتهم للحق. قد تختلف الثقافات القومية بعضها عن بعض. ولكن الفيلسوف الحق يحلل هذه الثقافات ويستخرج منها عاملاً إنسانياً مشتركاً يقرب الناس بعضهم من بعض، فكم صراع أعمى بين الآراء أمكن بالحوار الفلسفي قلبه إلى وفاق عقلي، وكم اضطراب شديد في العواطف أمكن بالتحليل العقلي تبديله إلى اطمئنان، الفلسفة هي العلم الكلي، وكل علم كلي فهو بحث في الحقائق المجردة، والقيم الإنسانية العالية.

وقصارى القول أننا ندعو إلى تعليم الفلسفة في المدارس الثانوية والعالية على السواء لما لها من تأثير تربوي محقق في تنمية وعي الشبان وتوسيع مداركهم وتحرير عقولهم وتعويدهم أصالة الرأي والتسامح والبعد عن الهوى. ما أجدر البلاد العربية أن يكون القائمون على شؤونها التربوية أكثر ميلاً إلى نشر الثقافة الفلسفية في المجتمع العربي الحديث، فهي الوسيلة الوحيدة التي تعين على توضيح الفكر وتنظيمه وشفائه من الببغائية اللفظية وهي الدواء الواقي من تضييق العقل واضطراب القلب والعواطف. فإذا انتشرت هذه الثقافة الفلسفية في المجتمع تبدلت أساليب الأدب والفن وتهذب الذوق وصار الناس أحسن إدراكاً لذواتهم وأدق علماً بمبادئهم وأكثر إحاطة بأهدافهم وغاياتهم.

٣ ـ نحو فلسفة عربية جديدة

وليس الغرض من تعليم الفلسفة ونشرها في المجتمع أن نقتصر على جناها التربوي، بل الغرض الأول من ذلك في نظرنا إعداد الجيل الجديد للإنتاج الفلسفي المبتكر. فربما كان ضعف هذا الإنتاج ناشئاً عن شعورنا في هذه المرحلة في تطورنا بحاجتنا إلى الاقتباس. إننا نستورد الأفكار والآراء والمذاهب الأجنبية كما نستورد المنتوجات الصناعية، ونعتقد أن مسؤوليتنا الفكرية توجب علينا عدم الاقتصار[1] على

[1] الجملة في النص هي «الاقتصار على ترجمة الفلاسفة». ويبدو لنا أنه خطأ طباعي، والصحيح ما أثبتناه «عدم الاقتصار على...». م. خ.

ترجمة الفلاسفة الغربيين والتعريف بمذاهبهم. فمنا من ينسج على منوال الفلاسفة العقليين، ومنا من ينسج على منوال الوضعيين أو الوجوديين أو الروحانيين، فإذا شئنا أن نجاوز مرحلة التقليد والاتباع إلى مرحلة الابتكار والأصالة والإبداع وجب علينا أن نغمس أقلامنا في مداد الفكر الحر، وأن لا نخاف على أنفسنا من التحليق في فضاء العقل ونحن، ولله الحمد، لم نفقد ذكاء الطبع ولا جودة الحدس. ولئن مرت على عيوننا في عصور الانحطاط آثار وتجارب طويلة أفقدتنا ثقتنا بأنفسنا لقد كان لنا في أوج حضارتنا جولات فلسفية أصيلة، وما علينا الآن إلا أن نستعيد ثقتنا بالنور الإلهي الذي وضعه الله في قلوبنا. إن شدة الخوف من الوقوع في الخطأ تعيق حرية العقل وتجعل نور القلب غاسقاً، وتربط أجنحة الخيال بأثقال من رصاص وهذا الخوف من التحليق في فضاء الفكر شبيه بخوف الأطفال من الوقوع إلى الأرض فكما يستند الطفل إلى الجدران في دروجه ومشيه، كذلك نستند إلى ما قاله الفلاسفة الغربيون في تفكيرنا وعملنا، وما أكثر ما نرقع أفكارنا بأقوال غيرنا كما نرقع دنيانا بآخرتنا. لقد أصبحنا نقلد الغربيين في كل شيء، نقلدهم في الأزياء وطراز البناء وقواعد السلوك وأساليب الحياة كما نقلدهم في الأفكار والآراء والمذاهب وأخوف ما نخاف على أنفسنا أن يطول هذا التقليد ويفقدنا الشعور بأصالتنا. وأحق من كان للتقليد مجانباً من ثبتت قدرته على الإنتاج المبتكر لأنه قد يتفوق بإبداعه الحر على كل مثال سابق. وليس للمبدع الأصيل غاية مقصودة يقف عندها ولا نهاية محدودة يقنع بها لأنه إذا وصل بالإبداع إلى ما أمّل، أغراه ذلك بمباشرة إبداع جديد، وإذا لم يصل إلى غايته رأى إضاعة العناء لوماً والصبر عليه حزماً وصار بما سلف من عنائه أقوى رجاء وأبسط أملاً. ونحن وإن كنا نؤمن بقدرتنا على الإنتاج المبتكر فإننا لا ننكر ما للتقليد من أثر في الإبداع، لأننا نعلم أن المتأخر يحذو حذو المتقدم ويقتبس منه الكثير من العناصر التي يحتاج إليها في بحثه ولو احتاج كل مفكر جديد إلى إبداع جميع العناصر التي أبدعها القدماء قبله لما سارت الحضارة الفكرية في طريق التقدم. وقد قال بعض الحكماء: إذا طلبت الإبداع الأصيل فاطلبه بمجاوزة الحدود التي وقف المتقدمون عندها. فمن عرف هذه الحدود القديمة استطاع أن يثب منها إلى حدود أخرى جديدة، ومن جهلها ظن أنه يجيئك بأشياء مبتكرة وهو في حقيقة الأمر لا يقول إلا ما قاله غيره. ونحن نسأل الله أن يحسن إلينا التوفيق فيما نقلد، ويصرف عنا الرغبة في إنتاج فكري سريع خال من الأصالة والإبداع.

ونعود الآن إلى الكلام على حاجتنا إلى فلسفة عربية متجددة فنقول: لا سبيل إلى إيجاد هذه الفلسفة إلا بمجاوزة المثال المقلد قديماً كان أو حديثاً. من شروط هذه الفلسفة أن تعبر عن منازع العقل العربي وحاجاته، وأن تعمل على إصلاح المجتمع العربي الحديث حتى يصبح كغيره من المجتمعات الغربية الراقية نداً ونظيراً. ومن شروطها أن تدفع الشخصية العربية إلى التعالي حتى تجاوز ذاتها وتحيط بما حولها ومن شروطها أخيراً أن توضح المواقف الفكرية التي ينبغي للعرب التزامها في تنظيم شؤونهم الداخلية وعلاقاتهم الخارجية. وقد ينضم إلى هذه الشروط شروط أخرى كإطلاق حرية الفكر، والتوفيق بين حاجات القلب وحاجات العقل، والتوحيد بين المنازع القومية والأهداف الإنسانية. وليس غرضنا الآن أن نحصر هذه الشروط، ولا أن نعدد مبادئ الفلسفة العربية المتجددة فإن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في هذا المقال لا تتسع لمثل ذلك. ولكننا نريد أن نؤكد أن الإيمان بقدرة العقل على استجلاء

جميع الحقائق، والإيمان بوحدة الحقيقة، والاعتماد على العلم والتجربة والقول بالتطور والتقدم، والقول بحرية الاختيار كل ذلك من المبادئ الضرورية لكل فلسفة عربية متجددة.

لقد كان القدماء من علمائنا يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يحيط بجميع المطالب ولا أن يكشف الغطاء عن جميع المعضلات. وكان بعضهم يعتقد أيضاً أن الحقيقة حقيقتان إحداهما يقينية تتجلى للعلماء والأخرى مجازية أو رمزية يقتنع بها عامة الناس. وفي استمرار الأخذ بهذين المبدأين إخلاد إلى الجمود وتوقف عن التقدم، لأن القول بعجز العقل عن استجلاء جميع الحقائق يقعد به عن التعالي، ويفقد الثقة به، ويبعث على التحرز من مخاطره. العقل نور إلهي، ومن ظن أن هذا النور عاجز عن إدراك جميع المطالب فقد ضيق رحمة الله الواسعة. وكذلك القول باختلاف الحقائق باختلاف مدركيها فهو مناقض لفكرة المساواة الإنسانية، لأن هذه المساواة توجب إذاعة الحقائق في جميع الطبقات على السواء ومن حق كل إنسان من حيث هو إنسان أن يطلع على الحقيقة، بل من الواجب عليه أن ينشرها.

وليس في نيتي الآن أن أحصي هذه المبادئ كلها، فإن ذلك كما قلت آنفاً يحتاج إلى مجال آخر، ولكنني أريد أن أنبه إلى أن هذه الفلسفة التي أدعو إليها لا تقف من الدين موقفاً سلبياً، لأنها لا تبحث إلا عن حقيقة الوجود، ولا تعمل إلا على إصلاح الإنسان ولا تعتمد إلا على العقل والعلم. ألا ترى أن الفيلسوف يستطيع أن يصوغ مادة العلم في قوالب العقل كما يصوغ الشاعر صور الطبيعة في قوالب الخيال. فلماذا نتسامح مع الشعراء الذين يهيمون في كل واد، ولا نتسامح مع الفلاسفة الذين يقيدون أنفسهم بالمقاييس العقلية. إننا إذا أحطنا أحلام الفلاسفة بالمسامحة والملاينة أمكننا أن نتغاضى عنهم كما نتغاضى عن الشعراء. وما ضرنا لو جعلنا حرية الفكر قاعدتنا والتسامح مع الفلاسفة شعارنا ومبدأنا. الواقع أننا نخاف أن نثير حولنا موجة من السخط والاستنكار. وكثيراً ما نجد ما لا نشتهي، ونشتهي ما لا نجد، تخيفنا حرية الفكر أكثر مما يرضينا الجمود. ونخاف على أنفسنا أن نقنع أكثر من خوفنا عليها أن لا تقنع. ولكننا متى علمنا أن الإبداع الفلسفي شبيه بالإبداع الفني، لا ينمو إلا حيث تنمو حرية الفكر أدركنا ما لتقييد الأفكار من أثر فاسد في تقدمنا العقلي. فلعلنا إذا انطلقت أفكارنا من عقالها نستطيع أن نطلع على العالم بحكمة عربية جديدة تهذب قلوبنا وترفع نفوسنا إلى العلاء، وتوصلنا إلى السعادة.

٤ ـ الخلاصة

ذلك مجمل رأيي في موقفنا إزاء الفلسفة خلاصته إنني أدعو إلى التعريف بفلسفتنا العربية القديمة واستهجن من المثقف أن يكون جاهلاً بتراثه الفلسفي. أما الفلسفة الغربية فإنني أدعو إلى ترجمة كتبها الأصلية وشرحها وتوضيحها، ولا أستهجن من المثقفين إلا أن يقفوا إزاءها موقفاً سلبياً. وما أجدر اللغة العربية أن يكون المتشبثون بإغنائها أكثر ميلاً إلى ترجمة الآثار الغربية، وما أولاهم أن يكفوا عن التقليد المحض وأن يبتدعوا مذاهب فلسفية جديدة توافق ميولنا ومنازعنا وتعبر عن أصالتنا.

وإذا كان ازدهار الحضارة العالمية تابعاً لتعاون جميع الأمم في ميدان الفكر كان إسهام العرب فيها واجباً قومياً وإنسانياً. فلعلنا إذا أضفنا إلى الفلسفات العالمية المعروفة مذاهب عربية متجددة نستطيع أن

نضم إلى مصباح الحضارة زيتاً جديداً وذبالة جديدة. عندئذ يثبت العالم العربي أنه قادر على مجاوزة ذاته بالإبداع الفلسفي والإبداع الفني والأدبي، وعندئذ تتكامل طبيعة الحضارة وتتعاون جميع الأمم على شق طريق المستقبل لعالم أفضل.

جميل صليبا

المصدر: مجلة المعرفة - السنة الثانية عام ١٩٦٣

الأعداد ١، ٣، ٤، آذار - أيار - حزيران

الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة[1]

زكي نجيب محمود

١

كان «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه الإمام الغزالي في ختام القرن الحادي عشر الميلادي، بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فظل مغلقاً ما يزيد على سبعة قرون، ولم ينفتح إلا في منتصف القرن الماضي، نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربيـة مـن كـل أرجائهـا، فنشـأ علم، ونشأ فن، وتجدد أدب وتجددت فلسفة.

وكان قوام الفكر الفلسفي ـ في هذه الحركة الشاملة ـ هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل؛ أمـا الحريـة فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذي كان قائماً عندئذ، بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة علـى مـر القـرون التي سادها الحكم التركي بصفة خاصة. هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضاً قيد النص المنقول، الذي يفرض نفسه على الدارسين فرضاً، بحيث لا يكـون أمـام هـؤلاء الدارسـين من منافذ التفكير المستقل، إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح، وهلـمّ جـرا، وهـي نفسها الحالة التي جاءت النهضة الأوربية في القرن السادس عشر لتجدها جاثمة على عقـول الدارسـين، فكان التخلص منها والخروج عليها، هو نفسه معنى النهضة في لبها وصميمها.

وأما «التعقيل» فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى، وإذا قلنا «العقل» فقد قلنا أحد أمرين، أو الأمرين معاً، فإما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحـس والتجربـة، وذلـك إذا كـان موضوع البحث ظاهرة خارجية مـن ظواهـر الطبيعـة أو المجتمـع، أو أن يسـتند الإنسـان في أحكامـه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقان معاً في بحث واحد بعينه، فنجمع شواهدنا من تجاربنا أولاً، ثم نكون فكرة نظريـة نستدل منها ما يسعنا استدلاله من نتائج ـ ذلك هو سـبيل العقـل، وإذن فليـس مـن العقـل أن نسـتند في أحكامنا إلى ما هو شائع بين الناس بحكم التقليد الموروث، ولا سيما إذا كان هؤلاء النـاس قـد صـادفتهم من تطورات التاريخ أطوار أغلقت دونهم مسالك النظر.

على أن الفكرتين ـ فكرة الحرية وفكرة التعقيل ـ مكملتان إحداهما للأخرى، لأنـك إذا تحـررت مـن قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريـق نصفـه السلبي، وبقـي عليـه أن يقطع

[1] لا يدخل في نطاق هذا البحث علوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد.

النصف الآخر بعمل إيجابي يؤديه، كالسجين تخرجه من محبسه، فلا يكون هذا وحده كافياً لرسم الطريق الذي يسلكه بعد ذلك، وكذلك المتحرر من خرافة قد يقع في خرافة أخرى، ولهذا كان لا بد لتكملة الطريق على الوجه الصحيح، أن تكون أمام المتحرر بعد تجرره خطة مرسومة يهتدي بها، وما تلك الخطة الهادية إلا خطة «العقل» في طريقة سيره، فإذا قلنا إن الفكر الفلسفي الحديث عندنا جاء متميزاً بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل، فقد قلنا بذلك إنه كفل أمامنا سواء السبيل بنصفيها: السلبي والإيجابي معاً.

ولئن كانت العلوم المختلفة من طبيعة وكيمياء وطب وهندسة وغيرها، من شأنها كذلك أن تكفل التحرر من الخرافة كما تكفل «تعقيل» السير إلى هدف، وكانت تلك العلوم قد بدأت تفعل فعلها في حياتنا الفكرية منذ القرن الماضي أيضاً ـ إلا أن الفلسفة أفعل إيقاظاً للعقل، لسبب بسيط واضح، وهو أن العلوم تقرر ما قد ثبتت عند العلماء صحته، فلا يكون أمام الدارس إلا أن «يتعلم»، وأما الفلسفة فتضع دارسها دائماً بإزاء المسائل التي تثيرها موضع من يسأل قائلاً: هل هذا صحيح؟ وفي سؤال كهذا بداية التفكير النقدي الحر، ولا بأس في أن يتعارض مفكران، ما دام كل منهما يحاول إقناع زميله بطريقة الحجة العقلية بأحد معنييها السابقين أو بهما معاً: بالشواهد الحسية، أو بالاستنباط السليم، أو بكليهما جميعاً، فلا أحسبني مخطئاً إذا ما زعمت أن قيام الفكر الفلسفي على صورته الصحيحة التي تثير عند الدارس قوة التفكير النقدي الحر المعقول: الحر من قيود الآراء المسبقة، والمعقول في خطة سيره نحو الهدف المقصود، هو من أوضح العلامات التي تشير إلى قيام نهضة فكرية، حتى لأوشك أن أقول في هذا الصدد: دلني على نوع الفلسفة القائمة في بلد أو في عصر، أقل لك أي بلد هو وأي عصر، وإنه ليبدو لي في وضوح أن الفكر الفلسفي عندنا قد استقام على عوده منذ أواخر القرن الماضي، على أيدي «هواة» يتناولون الأمور تناولاً فلسفياً دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة، ثم أخذ يزداد نماء، فيزداد جنوحاً نحو الدراسة المتخصصة، في الجامعات، بل وفي بعض صفوف المدارس الثانوية، وإن نظرة تحليلية إلى ما نشرته وما تنشره المطابع من مؤلفات فلسفية وإلى سعة انتشار تلك المؤلفات بالنسبة إلى سواها، لتدل دلالة قاطعة على مدى الفكر الفلسفي عندنا طولاً وعرضاً وعمقاً، فهو فكر قد شمل الماضي بنشر تراثه، والحاضر بعرض مذاهبه، والمستقبل بالتخطيط له، وهو فكر قد ترجم وألف في كل ميدان من ميادين البحث الفلسفي، فصدرت كتب ونشرت فصول يتعذر حصرها، تناولت الفلسفة الشرقية القديمة، والإسلامية، والغربية من يونانية ووسيطة وحديثة ومعاصرة تناولتها من حيث تواريخها وشخصياتها ومشكلاتها ومذاهبها.

ولم نكن في هذه الحركة الفلسفية الشاملة إلا مقتفين خطى أسلافنا ومنتهجين نهجهم في فتح الأبواب والنوافذ جميعاً ليجيء الهواء من شرق أو من غرب، من قديم أو جديد، من مؤمن أو من متشكك، حتى التقت وجهات النظر المختلفة، وانصهرت وكان منها ما جاز لنا أن نسميه بمذهبنا الفلسفي الخاص، لكن إذا كان هذا المذهب الفلسفي الخاص عند المسلمين الأقدمين تلخصه عبارة واحدة هي «التوفيق بين النقل والعقل» فأحسب أن المذهب الفلسفي الخاص عندنا اليوم تلخصه عبارة واحدة كذلك هي «الجمع بين الحرية والعقل».

٢

ولقد حمل هذه الرسالة الفكرية في تاريخنا الحديث رجال من طرازين: هواة ومحترفون. على أن «الهواة» كانوا أسبق من «المحترفين» ظهوراً في الترتيب الزمني، حتى ليجوز لنا القول بأنهم هم الذين مهدوا الطريق أمام محترفي الفلسفة ووجهوا الفلسفة ووجهوا انتباههم وأثاروا اهتمامهم، ومع ذلك فالفريقان يختلفان جوهراً، اختلافاً هو نفسه الاختلاف القائم بين معنيين تفهم بهما الفلسفة، ساد أولهما في «حكمة» الشرق، وساد ثانيهما في «تحليلات» الغرب، فالفلسفة بالمعنى الأول هي «فلسفة حياة»، والفلسفة بالمعنى الثاني هي «فلسفة تجريد نظري»، وبالمعنى الأول تكون الفلسفة في صياغتها أقرب إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثاني تكون الفلسفة أقرب أسلوبها إلى الصياغة العلمية.

ومن هؤلاء «الهواة» الذين مهدوا الطريق قبل ظهور الدراسة الفلسفية المتخصصة: جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، ومحمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، وأحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير[1]. وطه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، وعباس محمود العقاد في دعوته إلى مسؤولية الفرد أمام عقله في فكره وعقيدته، على أن هؤلاء «الهواة» أنفسهم ينقسمون فيما بينهم نوعين: أحدهما يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره، والآخر يجعل هدفه الرئيسي الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة.

كانت نظرية النشوء والارتقاء من أهم ما أنتجه العلم الأوربي في القرن التاسع عشر وهي نظرية لا تصادف قبولاً ـ للوهلة الأولى ـ عند من تغلب عليهم الثقافة الدينية[2]، فطفق هؤلاء يتساءلون: أين يكون الإسلام من هذه الدعوة؟ وكان أن أرسل كاتب من فارس خطاباً إلى جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ـ ١٨٩٨) يطلب منه أن يوضح له هذا المذهب «الطبيعي» الذي أخذ يتردد صداه بين رجال العلم والفكر، فأجابه الأفغاني بأن ألف رسالته في «الرد على الدهريين» (والدهريون هم الماديون) لأن الأفغاني قد رأى في هذا المذهب خطراً على العقيدة الدينية، وعلى الحضارة الإنسانية، مما يوجب على الفكر المسلم أن يتصدى له.

---

[1] سيرد ذكره مرة أخرى مع المتخصصين، وذلك عند الحديث عن حركة الترجمة في الفلسفة، والمقصود هنا هو مقالاته الفلسفية وإمامته في التعليم الجامعي بصفة عامة.

[2] كان الدكتور شبلي شميل (١٨٥٠ ـ ١٩٦٢) أول ناقل لهذه النظرية إلى اللغة العربية، وكان ذلك في كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» (١٩١٠) غير أنه لم يكن في نقلها مقتصراً على نقل الفكرة العلمية وكفى، بل اتخذ منها أداة لإصلاح اجتماعي تربوي شامل ـ من وجهة نظره ـ فالإصلاح في رأيه مرهون بالاعتماد على العلم وحده، فلا الدين ورجاله ولا الفلسفة وأصحابها ولا الأدب ولا الفن بذوات نفع في إقامة مجتمع متحضر، فليس في الطبيعة إلا الطبيعة نفسها، منها ينشأ النبات والحيوان والإنسان، ومن العبث ان نتوجه بأبصارنا إلى ما وراءها فيفلت منا ما هو ماثل أمامنا.

وجاء بعد ذلك إسماعيل مظهر (١٨٩١ ـ ١٩٦٢) فترجم «أصل الأنواع» لدارون، وألف كتاب «ملقى السبيل» ليرد به على شبلي شميل وعلى جمال الدين الأفغاني معاً، فالأول قد نقل أصول نظرية التطور عن علماء ماديين مثل بخنر وهيكل، فأفسد عليه ذلك تفسيره للنظرية تفسيراً صحيحاً، والثاني قد نسب لدارون ما لم يقله، وخلاصة الرأي عند مظهر أن نظرية النشوء والارتقاء لا تتنافى مع الدين والفلسفة والأدب والفن، ولإسماعيل مظهر أيضاً «تاريخ الفكر العربي» (١٩٢٨).

ألف الأفغاني هذه الرسالة باللغة الفارسية، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده مستعيناً بأديب أفغاني (هو عارف أبو تراب)، وهي تنقسم إلى قسمين: اختص أولهما ببيان حقيقة المذهب الطبيعي ونشأته التاريخية، واختص ثانيهما ببيان أن الإسلام هو أفضل الأديان، وليس يهمنا الآن مضمون الرسالة بقدر ما يهمنا منهاجها، وذلك لأننا وإن كنا نراه قد عالج مسألة علمية - هي نظرية التطور - بغير العلم، إلا أنه كان يحتكم في كل خطوة إلى ما ظن أنه حجة عقلية، مثال ذلك أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقيم بناءها على أساس الصدفة، على حين أن في الكون نظاماً مدبراً، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم، ومثال ذلك أيضاً أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور حين تجعل في النبات أو الحيوان جرثومة يكمن فيها نبات أو حيوان كامل التركيب وهذا بدوره يحتوي جرثومة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له، فهي بذلك تجعل اللامتناهي ينتج عن المتناهي، وهو ما لا يجوز عند العقل، ومثال ذلك أيضاً قوله «إذا سئل دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وشكله وأوراقه وأصوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره، فأي فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه».

على هذا النحو «العقلي» كان الأفغاني يعالج الأمور التي يراها مؤدية إلى تقوية الإيمان الديني والقومي عند المسلمين. وإلى درء الخطر كلما رأى خطراً يتهدد ذلك الإيمان، على أن الأفغاني كان أقوى تأثيراً بشخصيته ودروسه وأحاديثه منه بكتابته، فكان في تاريخنا الفكري الحديث أشبه بسقراط في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، كما كان تلميذه الشيخ محمد عبده أشبه بأفلاطون وقد استقر في «أكاديميته» ليدون ما أحدثه أستاذه في العقول من أثر، فانظر - مثلاً - إلى الأمام في مقالاته التي يثبت فيها دروساً سمعها من الأفغاني، فيستهل إحداها (وهي عن فلسفة التربية) بقوله: في ليلة الأحد الماضي (يشير إلى أول يونيو سنة ١٨٧٩) انعقد درس جمال الدين الأفغاني، وانتظم في سلكه جم غفير من نبهاء طلبة العلم وفضلائهم... ثم أخذ يبسط مضمون ما قاله الأستاذ، وفي مقالة أخرى (عن فلسفة الصناعة) يبدأ الإمام بقوله: قد عاد حضرة الأستاذ الفاضل، والفيلسوف الكامل، السيد جمال الدين الأفغاني إلى التدريس بعد فترة تزيد مدتها عن سنة فابتدأ حفظه الله يقرأ شرح إشارات الرئيس ابن سينا في الحكمة العقلية وهو كتاب جليل يحتوي من هذا العلم أصولاً جليلة، غرست أصولها في بلاد المشرق من مدة تقرب من ألف سنة. إلا أنها تنبت فروعها في المغرب، واجتنيت ثمارها لغير غارسيها. إلا أن هذا السيد الفاضل قد جمع في تدريسه بين تدقيق الشرقيين وبسط الغربيين، يجمع إلى الأصول فروعها، وإلى المقدمات نتائجها، وإلى المجملات تفاصيلها، بانياً جميع أقواله على البراهين الثابتة والحجج القديمة. وحسبنا من كل أقوال الأفغاني قوله بأن الدين الإسلامي يطالب المؤمنين به بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم وكلما خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة.

وكان هذا نفسه هو الأساس الذي أقام عليه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـــ ١٩٠٥) فكرة الفلسفي، إذ كان أهم ما اهتم به هو أن يوضح العقائد الأساسية في الإسلام توضيحاً يبين استنادها إلى منطق العقل، فتراه في كتابه «الإسلام والنصرانية» يفصّل القول في الأصول التي يقوم عليها الإسلام، يجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلي»، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، «فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه»؟ (ط ٦، ص ٥٨)، ثم يجعل الأصل الثاني للإسلام «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» وفي شرح ذلك يقول «... إنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في عمله، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل» (المصدر المذكور، ص ٥٩)، وعلى هذا النحو راح الإمام يعدد بقية أصول الإسلام، لينتصر دائماً لحكم العقل كلما أشكل الأمر، مما يجعله هو ومدرسته الفلسفية امتداداً صريحاً للمعتزلة، ولم يقتصر الأمر عنده على ذكر مبادئ عامة، بل أخذ في مقالاته يطبق تلك المبادئ على موضوعات خاصة، كالقضاء والقدر، وتعدد الزوجات، وإصلاح التعليم، والتمدن، إلخ إلخ... ونكتفي هنا بمثل واحد لطريقته في التفكير على هذا المنهج، فنذكر مقاله عن «القضاء والقدر» ـ وهو جانب من العقيدة الإسلامية كثيراً ما اتخذ حجة على تأخر المسلمين ـ كما أنه كثيراً ما كان مقيداً لمن أساء فهمه من المسلمين ـ فيبين محمد عبده كيف أن هذا الاعتقاد هو نفسه الاعتقاد في الرابطة السببية بين الحادثات، على أن الإنسان قد يستطيع أن يرى من الأسباب ما هو حاضر لديه، لكن قد يمتنع عليه إدراك بقية التسلسل السببي في تتابع الحوادث، وسواء أدركه أو لم يدركه، فليس في القول بقيام الرابطة السببية ما يجوز أن يكون موضع اتهام، فقوام العلم نفسه هو هذه الرابطة في وقوع الحوادث، ولا ضير علينا في أن نتصور الإرادة الإنسانية نفسها حلقة من حلقات السلسلة السببية، إذ الإرادة متوقفة على إدراكنا لما يقع مما يؤثر في حواسنا، أي أنها تنبني على علم بما هو حادث. وما هو حادث مرتب مدبر.

إننا إذا ما خلّصنا الاعتقاد بالقضاء والقدر من شناعة الجبر، وجدناه اعتقاداً يحفز الإنسان على الجرأة والإقدام، ويخلق فيه الشجاعة والبسالة، إذ هو اعتقاد يطبع الأنفس على الثبات، واحتمال المكاره ويدعوها إلى الجود والسخاء، بل يحملها على بذل الأرواح في سبيل الحق، فانظر إلى هذا الاعتقاد الواحد لو أقمناه على منطق العقل، كيف يؤدي بنا إلى حرية في مجال العمل، على حين أنه إذا أسيء فهمه أدى إلى التواكل والخنوع.

هكذا تناول الإمام طائفة من المفاهيم الدينية بالتوضيح الذي يجعلها حوافز للنشاط والعمل، فمن قبيل ذلك أيضاً فكرة التعارض الظاهري بين إرادة الله الكاملة وعلمه الكامل من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، إذ يتساءل المتسائلون في هذا الصدد: أتجوز للإنسان حرية يفعل بها ما يريد، حين يكون الله قد علم علماً سابقاً بكل ما سيقع على طول الزمان؟ ويتصدى الإمام لهذا السؤال في كتابه «رسالة التوحيد» ليزيل عن موضوعه ما يكتنفه من غموض، حتى لا يكون سبباً في تعطيل قدرات القادرين على العمل المنتج، فيقول في فصل عنوانه «أفعال العباد»: إن الله هو الذي قدر أن يجيء الإنسان مفكراً

مختاراً في عمله على مقتضى فكره، وكون علم الله محيطاً بما يقع من الإنسان بإرادته لا ينفي أن يكون الإنسان حراً فيما يعمل وما يدع، لأن العلم السابق بما سيقع هو كعلم صاحب القضاء في الدولة أن العمل الفلاني إذا وقع حلت بفاعله العقوبة الفلانية، وأن ذلك ليكون معلوماً عند فرد من الناس، ومع ذلك تراه يقدم على عمله، فانكشاف الواقع للعالم لا يصح ـ في نظر العقل ـ ملزماً ولا مانعاً.

* * *

ومثل هذا الموقف الذي وقفه الإمام محمد عبده تجاه المفاهيم الدينية من حيث تحليلها وتوضيحها لتظهر مسايرتها لأحكام العقل، ولتصبح عوامل على حرية الإنسان لا قيوداً تكبله، وقفه كذلك الأستاذ عباس محمود العقاد تجاه طائفة كبيرة من المفاهيم الأدبية والسياسية والاجتماعية، فضلاً عن تناوله لأصول العقيدة الإسلامية تناولاً يسير به في نفس الطريق التي سلكها من قبله محمد عبده، وأعني إقامة الحجة المنطقية على ما بين تلك العقيدة وحرية الإنسان وكرامته من توافق تام، وإنه لما يميز العقاد في جدله قدرته على دقة التحليل وتبيين الفوارق اللطيفة بين الأفكار المتقاربة، واستخلاص النتائج من مقدماتها.

ولقد حاول في مؤلفات كثيرة أن يبين كيف أن الإسلام يشجع بصفة خاصة، بل يفرض على الناس فرضاً، أن يحتكموا إلى العقل في أمورهم، وأن يكون الإنسان حراً مختاراً في حياته، مسئولاً عن حريته تلك وعن اختياره أمام نفسه وأمام ربه، ففي كتابه «التفكير فريضة إسلامية» يقول إن للقرآن مزية واضحة هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف، ولئن كانت كلمة «العقل» مختلفة المعاني، فقد ألم القرآن بهذه المعاني كلها، حتى تكون الدعوة إلى العقل شاملة له بكل معانيه فهو يشيد بالعقل حين يكون معناه الوازع الأخلاقي الذي يمنع عن المحظور والمنكر، ويشيد به حين يكون المقصود به بعض العمليات الإدراكية كعملية إنشاء التصورات الكلية وعملية ربط هذه التصورات الكلية في أحكام، وعملية استدلال النتائج من تلك الأحكام، وكذلك يشيد القرآن بالعقل حين يكون معناه حكمة الحكيم ورشد الرشيد، وإذ يحض القرآن على العقل بمعانيه تلك جميعاً: العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، تراه «لا يذكر العقل عرضاً مقتضباً، بل يذكره مقصوداً مفصلاً على نحو لا نظير له في كتاب من كتب الأديان».

وأما الدعوة إلى الحرية، فلم يترك باباً من أبواب الحياة والفكر إلا دافع عن وجوب الحرية فيه، ويكفينا في هذا العرض السريع أن نذكر له رأياً تميز به، وهو الرأي الذي جعل به الجمال والحرية شيئاً واحداً، فالشيء جميل بمقدار ما هو حر طليق من القيود التي تعوق حركة الحياة، فالماء الجاري أجمل من الماء الآسن، والوردة التي تجري فيها الحياة أجمل عن شبيهتها المصنوعة من ورق، والصوت الجميل هو الصوت «السالك» والعضو الجميل هو الذي يجيء بالمقدار الذي يمكنه من أداء وظيفته الحيوية، وهلم جرا، والأمة التي تعشق الجمال في الطبيعة وفي الفن لا بد محققة لنفسها الحرية السياسية، لأن الجمال والحرية وجهان لحقيقة واحدة، ففي مقال للعقاد عن «الحرية والفنون الجميلة» (نشر سنة ١٩٢٣) يقول إن حب الأمم للحرية يقاس بحبها للفنون الجميلة ولا يقاس بما ينشأ بين ظهرانيها من صناعات وعلوم نفعية تخدم مطالب العيش، ذلك لأن مطالب العيش محتومة على الإنسان لا قِبَل له بردها، وأما حين

يكون الإنسان غير مدفوع بقوانين الطبيعة حين يختار ما يختاره أو يدع ما يدعه، فتلك هي الحرية بمعناها الصحيح، وهي حالة تتحقق حين يتعلق الإنسان بالفن الجميل.

وفي مقال له آخر عنوانه «في معرض الصور» (نشر سنة ١٩٢٤) يبين العقاد الصلة الضرورية بين الحرية وبين القيود التي لا بد من قيامها ليتغلب عليها الإنسان الحر. وإلا فبغير قيد فلا حرية، فانظر إلى بيت الشعر وتصرف الشاعر فيه: إنه مثل حق لما ينبغي أن تكون عليه الحياة بين قوانين الضرورة وحرية الجمال، فهو قيود شتى من وزن وقافية واطراد وانسجام، غير أن الشاعر يعرب عن طلاقة نفس لا حد لها، حين يخطر بين كل هذه السدود خطرة اللعب، ويطفر من فوقها طفرة النشاط، ويطير بالخيال في عالم لا قائمة فيه للعقبات والعراقيل - وأهم مؤلفات العقاد التي يشبع فيها فكره الفلسفي: «الله» و«مطالعات في الكتب والحياة» و«الفلسفة القرآنية» و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» و«ابن رشد» و«ابن سينا».

* * *

كذلك كان الدكتور طه حسين فيما كتب وما بحث، داعياً إلى الحرية الفكرية وإلى التزام المنهج العقلي الصرف؛ حتى في البحوث التي قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج، فها هو ذا يقول في كتابه «في الأدب الجاهلي» (ص ٦٧): أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً، والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث؛ فكان الدكتور طه حسين بهذا الذي صدر به بحثه في الأدب الجاهلي، كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها، مؤداه أن يكون الباحث موضوعي النظر، مستقلاً حراً غير مقيد بالآراء السابقة التي قيلت في موضوع بحثه، لا يميل مع الهوى، ملقياً بزمام بحثه إلى المنهج العلمي وحده، ولتكن النتائج بعد ذلك ما تكون، فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب البغض، إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء (ص ٦٩).

ولكي يؤيد الدكتور طه حسين دعوته إلى التعقيل، أخذ في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» يبين كيف كانت مصر طوال تاريخها ذات مزاج عقلي خالص، بدليل تأثيرها وتأثرها باليونان الذين هم رمز للفكر المنطقي الهادئ، وحسبنا في ذلك أن نعلم أن الإسكندرية كانت ذات يوم هي المقر الرئيسي للثقافة اليونانية - على اختلاف فروعها وألوانها - قد لجأت إلى مصر فوجدت فيها ملجأ أميناً وحصناً حصيناً، وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله، حين كانت مستقرة في أثينا أو في غيرها من المدن اليونانية الأوروبية أو الآسيوية (١٩).

ولئن كانت مصر عقلية الطابع قبل الإسلام، فهي كذلك عقلية الطابع بعد الإسلام، لأن الإسلام يساير العقل ولا يضاده، وإلا فكيف يكون قوام الحياة العقلية في أوروبا هو اتصالها بالشرق الإسلامي،

بحيث ينشأ في أوروبا عقل علمي خلق أوروبا الحديثة، ثم نتصور مع ذلك أن الأصل الذي أمد أوروبا بثقافتها العقلية محروم من ذلك الطابع العقلي نفسه، فهل يعقل أن تنشأ ثقافة في شرقي البحر الأبيض المتوسط «فلا تؤثر في عقول أصحابها شيئاً، فإذا أرسلوها إلى غرب هذا البحر خلقت أهل هذا الغرب خلقاً جديداً»؟ (ص ٢٥) ـ ومن المؤلفات الفلسفية للدكتور طه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» و«قادة الفكر».

٣

نشأت الجامعات فنشأت بأقسام الفلسفة فيها دراسات من نوع آخر غير ما قد عرضناه عند متفلسفة المفكرين، فلم يعد الأمر هنا مقصوراً على أن يصطبغ الفكر بصيغة فلسفية، بل جاوز ذلك إلى البحوث الأكاديمية التي تناولت نشر التراث الفلسفي نشراً محققاً، كما تناولت نقل المذاهب الفلسفية الغربية قديمها وحديثها، نقلاً اكتفى بالترجمة حيناً وأضاف إلى الترجمة تعليقاً ونقداً حيناً آخر، وأخيراً تناول التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية، تأليفاً قد يقتصر على مجرد عرض الفكرة عرضاً علمياً، وقد يزيد على ذلك بأن يجيء معبراً عن مذهب خاص يذهب إليه المؤلف.

ونبدأ بنشر التراث الفلسفي، لأنه بمثابة وضع الأساس الذي سيقوم عليه البناء الجديد، فما من نهضة ثقافية إلا واقترنت بإحياء التراث القديم، كأنما يريد الأبناء أن يستوثقوا من استقامة طريقهم إذ هم سائرون على سبيل موصولة من أسباب الحضارة، يسلم فيها الآباء ذخيرتهم إلى أبنائهم، وإن هذه العودة إلى الماضي لهي دائماً دعوة إلى الحرية الفكرية غير مباشرة، حتى ليصفوها في الحركات الأدبية «بالرومانسية» لأنها في صميمها خروج على مقتضيات اللحظة الراهنة والضرورة القائمة. ابتغاء الوصول إلى ما هو أبقى على الزمن، وذلك فضلاً عن أنه لا مندوحة لباحث عن مطالعة ما قد تركه السابقون في موضوع بحثه، ونذكر فيما يلي طائفة من أهم ما نشر من التراث الفلسفي الإسلامي.

فمن «الكندي» نشر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده «رسائل الكندي الفلسفية» في جزأين، (١٩٥٠ ـ ١٩٥٣) وقد صدرهما ببحث مستفيض عن حياة الكندي وفلسفته ـ ثم قدم لكل رسالة بمقدمة تحليلية لما تحتوي عليه الرسالة من مادة فلسفية، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (١٩٤٨) «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله» كما نشر «رسالة العقل» (١٩٥٠).

ومن «الفارابي» نشر الدكتور عثمان أمين «إحصاء العلوم» (ط ٢، ١٩٤٩) وقدم له بمقدمة عن حياة الفارابي وفلسفته، وعلق عليه بهوامش كثيرة. ومن «ابن سينا» ما تزال تنشر أجزاء من كتاب «الشفاء»، تنشرها لجنة بإشراف الدكتور إبراهيم بيومي مدكور. وقد نشر منه حتى الآن «المدخل» (١٩٥٢) و«المقولات» (١٩٥٨) وقام بالتحقيق في كليهما الأب قنواتي، والدكتور الأهواني، والمرحوم الأستاذ محمود الخضيري، و«البرهان» وقد حققه وقدم له الدكتور أبو العلا عفيفي (١٩٥٦)، وكذلك نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي (١٩٥٤)، وحقق الدكتور الأهواني كتاب «السفسطة» (١٩٥٨)، وحقق الدكتور محمد سليم كتاب «الخطابة» (١٩٥٤) وحقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «فن الشعر» (١٩٥٣)، ونُشر جزءان من «الإلهيات» (١٩٦٠) حقق أولهما الأب قنواتي والأستاذ سعيد زايد، وحقق ثانيهما الأساتذة محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد.

ونشر للدكتور محمد ثابت الفندي من مؤلفات ابن سينا رسالة في «معرفة النفس الناطقة وأحوالها» (١٩٣٤)، وحقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «عيون الحكمة» (١٩٥٤) ونشر الأستاذ عبد السلام هارون «الرسالة النيروزية» (١٩٥٤).

ومن الإمام «الغزالي» نشر الدكتور عبد الحليم محمود «المنقذ من الضلال» (١٩٥٥) وقدم له، وحقق الأستاذ سليما دنيا «تهافت الفلاسفة» (ط ٢ ١٩٥٥).

ومن «ابن رشد» نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي «تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر» و«تلخيص الخطابة» (١٩٦٠)، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «تلخيص كتاب النفس» (١٩٥٠)، وحقق الدكتور عثمان أمين «تلخيص ما بعد الطبيعة» (١٩٤٧)، ونشر الدكتور محمود قاسم «مناهج الأدلة في عقائد الملة».

ومن «ابن عربي» حقق الدكتور أبو العلا عفيفي «فصوص الحكم» (١٩٤٦).

ومن «أبي حيان التوحيدي» حقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «الإشارات الإلهية» (١٩٥٠).

ومن الكرماني نشر الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور (المرحوم) محمد كامل حسين «راحة العقل» (١٩٤٨).

وكذلك قام الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٥٤) بالتحقيق والتعليق والتقديم لكتاب «توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنا عشرية» تأليف علي بن فضل الله الجيلاني.

ومن «مسكويه» حقق الدكتور عبد الرحمن بدوي «الحكمة الخالدة» (١٩٥٢) وللمبشرين فاتك نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي «مختار الحكم ومحاسن الكلم» وقدم له بمقدمة طويلة (وقد نال هذا الكتاب جائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٢).

وحقق الدكتور علي عبد الواحد وافي «المقدمة» لابن خلدون.

وبالإضافة إلى النصوص السالف ذكرها، نشرت مترجمات قديمة، من ذلك «منطق أرسطو» وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي كما نشر «فن الشعر» و«في النفس» لأرسطوطاليس و«كتاب النبات» المنسوب إلى أرسطوطاليس، ونشر الدكتور أبو العلا عفيفي «مقاله اللام من كتاب ما بعد الطبيعة» لأرسطو. وأعاد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وللدكتور بدوي أيضاً مجموعات نشرها تحت عنوان «أفلوطين عند العرب»، و«أرسطو عند العرب»، كما نشر «معاذلة النفس» لهرمس، و«الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، و«الخير المحض» لأبرقلس، و«مسائل في الأشياء الطبيعية» لأبرقلس، و«حجج في قدم العالم» لأبرقلس، وكتاب «الروابيع» لأفلاطون، ونشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «أيساغوجي» لفرفوريوس.

وما تزال حركة نشر التراث الفلسفي قائمة. حتى ليرجى ألا يمضي وقت طويل قبل أن نكون قد أخرجنا إلى النور كنوز الأسلاف، وعندئذ فقط يمكن للدراسة العلمية أن تقوم على أساس صحيح.

وإلى جانب إحياء تراثنا القديم، قامت حركة قوية في ميدان الترجمة، فنقل إلى اللغة العربية من المؤلفات الفلسفية الغربية والشرقية ما يكاد يشمل جوانب الفلسفة جميعاً، ونقول «يكاد» لأن هنالك ما يزال جوانب وأعلاماً لم تمسها حركة الترجمة بعد، أو مستها مساً خفيفاً، على أهمية تلك الجوانب وهؤلاء الأعلام، وحسبنا في هذا الصدد أن نقول إن «كانت» و«سبينوزا» و«ليبنتز» و«هيجل» لم يترجم منهم شيء، وإن «أفلاطون» لم يترجم منه إلا قدر ضئيل.

وكان في طليعة المترجمين الأستاذ (المرحوم) أحمد لطفي السيد، فقد ترجم من أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» (١٩٢٤) و«الكون والفساد» (١٩٣٢) و«علم الطبيعة» (١٩٣٥) و«السياسة» (١٩٤٧).

وترجم كاتب هذا المقال محاورات الدفاع وأوطيفرون، وأقريطون، وفيدون، من محاورات أفلاطون، وترجمت «المأدبة» مرتين، إحداهما للأستاذ محمد لطفي جمعة، والأخرى للأستاذ وليم وليم الميري (١٩٥٤).

وفي الفلسفة الحديثة ترجم الدكتور أبو العلا عفيفي عن وولف «فلسفة المحدثين والمعاصرين» (١٩٣٦) وعن كولبه «المدخل في الفلسفة» (١٩٤٢)، وترجم الدكتور عثمان أمين عن ديكارت «التأملات في الفلسفة الأولى» (١٩٥٩) وترجم الأستاذ محمود الخضيري «مقال في المنهج» لديكارت، وترجم الدكتور الأهواني «البحث عن اليقين» لجون ديوي (١٩٦٠)، كما ترجم كاتب هذا المقال كتاب «المنطق ـ نظرية البحث» لجون ديوي (١٩٦٠) وترجم له أيضاً الأستاذ أمين مرسي قنديل «تجديد في الفلسفة» (١٩٥٨) ولوليم جيمس ترجم الدكتور محمود حب الله «إرادة الاعتقاد» (١٩٤٦) والدكتور محمد فهمي الشنيطي «بعض مشكلات فلسفية» (١٩٦٢).

ولبرتراند رسل ترجمت كتب كثيرة من أهمها «تمهيد للفلسفة الرياضية» ترجمة الدكتور محمد مرسي أحمد (١٩٦٣) و«تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٥٤) ترجمة كاتب هذا المقال و«مشاكل الفلسفة» ترجمة الدكتورين عطية هنا وعماد إسماعيل (١٩٤٧) و«فلسفتي كيف تطورت» ترجمة الأستاذ عبد الرشيد الصادق (١٩٥٩). ولخص كاتب هذا المقال كتاب رسل (موجز الفلسفة) وجعل عنوانه «الفلسفة بنظرة علمية».

وترجم الدكتور عبد الحميد صبره «نظرية القياس الأرسطية» تأليف لوكاشيفتش، والدكتور مصطفى بدوي «الإحساس بالجمال» تأليف سانتيانا (١٩٥٩).

ومن أعمال المستشرقين ترجم الدكتور أبو العلا عفيفي «دراسات في التصوف الإسلامي» تأليف نكلسون، والدكتور عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» وهو دراسات لطائفة من المستشرقين.

الحق أن الحصر أو ما يشبه الحصر متعذر علينا في ميدان الترجمة الفلسفية وحسبنا هذه النماذج القليلة لتدل على سعة الحركة وشمولها، وإن كنا ما نزال نتوقع لها أن تمتد لتشمل ما لم تشمله بعد من أمهات النصوص.

٥

على أنه إذا كانت حركتا نشر التراث والترجمة تدلان على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة، فإن حركة التأليف الفلسفي تضيف إلى ذلك دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم، كشفاً صريحاً أحياناً، أو متضمناً في طريقة الاختيار والعرض أحياناً أخرى، ولسنا نخطئ إذا زعمنا أنه ما من مذهب رئيسي من المذاهب المعاصرة، أو من المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين فلاسفتنا نصيراً، مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما تميز به الفلاسفة المسلمون قديماً، من الاستماع إلى جملة الأفكار ليتخذ كل ما يتشيع له بعد أن يصوغه صياغة يعبر بها

عن فكره المستقل، لكننا على اختلافنا في وجهة النظر نلتقي جميعاً عند الطابع العام ــ كما أسلفنا ــ الجمع بين الدعوة إلى الحرية والاحتكام إلى العقل، وسترى من بيننا من يبرز فكرة المذهب العقلي أكثر مما يبرز فكرة الحرية الإنسانية، ومن يبرز فكرة الإنسانية أكثر مما يبرز فكرة المذهب العقلي، سترى منا من يناصر المثالية ومن يناصر التجريبية، لكننا جميعاً نعبر عن جوانب مختلفة من موقف واحد، ومع ذلك فلا بد من الاعتراف هنا بأن هذه العناصر الكثيرة ما زالت تحتاج إلى مزيد من صهر حتى تكون أفصح تعبيراً عن وجهة نظر عربية خالصة.

ولعل يوسف كرم (١٨٨٦ - ١٩٥٩) أن يكون في مقدمة أنصار المذهب العقلي من زمرة المحترفين، وقد بسط وجهة نظره الفلسفية في كتابين هما «العقل والوجود» و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٥٩)، غير أنه لم يكن متطرفاً في الأخذ بهذا المذهب، ولقد وصف هو نفسه مذهبه الفلسفي بأنه عقلي معتدل، وذلك لأنه لم يرد من العقل سوى أن يكون أداة صالحة للوصول إلى النتائج الصحيحة التي لا تتعارض مع مبادئ المنطق السليم، والتي تؤدي في الوقت نفسه إلى الإيمان، لأن الإنسان - في رأيه - حيوان عاقل متدين، فلا هو بالكائن الذي يتميز بالعقل وحده دون الإيمان، ولا بالإيمان وحده دون العقل، ولا تصلح حياته إلا إذا اجتمع عنده يقين العقل من جهة وطمأنينة القلب من جهة أخرى.

لقد أخطأ المذهب التجريبي - في رأي يوسف كرم - حين جعل الحواس مصدراً وحيداً للمعرفة،وذلك لأن «للإنسان قوة داركة متمايزة من الحواس، تدعى العقل،شأنها أن تدرك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها، ومعاني أخرى مجردة بذاتها، وأن تؤلف هذه المعاني في قضايا وأقيسة واستقراءات، فتنفذ في إدراك الأشياء إلى ما وراء المحسوس، محاولة استكناه ماهيته، وتعيين علاقاته مع سائر الموجودات، ولما كانت موضوعات العقل مجردة، كانت أفعاله التي ذكرناها مجردة ذلك، وبذلك يبطل المذهب الحسي الذي يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس، ويرمي إلى أن يرد إليها ويفسر بها سائر المدركات». (من تصدير كتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة»).

وقد أخذ فيلسوفنا على نفسه خلال كتابه «العقل والوجود» أن يتقصى أنواع المدركات التي كانت يستحيل على الإنسان تحصيلها إذا هو اعتمد على تحصيل الحواس وحدها، فلئن كان في مقدور الحواس أن تعلم بظواهر الأشياء، فالعقل وحده هو المدرك لماهياتها، وإدراك الماهية إنما يكون بتجريد المعاني عن مادتها، وذلك فضلاً عن المجردات الأخرى التي يدركها العقل عن غير طريق المادة، كأفكارنا عن الوجود والجوهر والعرض، والعلية، والخير والشر، والحق والباطل، كما يدرك العقل أيضاً نسباً وعلاقات كثيرة، كالعلاقة الكائنة بين أجزاء الشيء الواحد،والعلاقات الكائنة بين الأشياء بعضها مع بعض، وكالعدد والترتيب، فإدراك علاقات كهذه لا يكون بالحواس، لأن الحواس تدرك الأطراف المتعلقة بتلك العلاقات نفسها، أضف إلى ذلك كله إدراك العقل - دون الحواس ــ للمبادئ العامة التي تنبني عليها العلوم، وإدراكه للموجودات غير المادية كالنفس والله.

هذه كلها ضروب من الإدراك العقلي، تثبت وجود العقل متميزاً من الحواس وإدراكاتها، لكن إثبات وجوده لا يكفي وحده دليلاً على قيمة ما يدركه، وإذن فلا بد للفيلسوف من خطوة أخرى يدحض بها مذهب الشك الذي يتشكك في صدق المدركات العقلية، حتى إذا ما فرغ من إثبات الصدق لتلك

المدركات، خطا خطوة أخرى ليثبت بها أن ذلك الصدق ليس تصورياً بحتاً، كما يقول أنصار المذهب التصوري الذين إن آمنوا بوجود العقل وبمدركاته العقلية، فهم يقصرون ذلك الوجود وتلك المدركات على داخل العقل، وبذلك ينكرون على الإنسان حق الخروج من عالم التصورات الداخلية إلى الوجود الخارجي.

هكذا عارض يوسف كرم المذهب التجريبي الذي يحصر نفسه في الادراكات الحسية وحدها، كما عارض المذهب التصوري الذي يحصر نفسه في الادراكات العقلية دون حق الخروج منها إلى ما يقابلها من موجودات خارجية، ومن ثم فهو «عقلي» يثبت وجود العالم الخارجي، ولذلك جاز له في كتابه «الطبيعة وما بعد الطبيعة» أن يبحث في كائنات الطبيعة من جماد وحيوان وإنسان، حتى إذا ما فرغ من ذلك انتقل إلى ما بعد الطبيعة ليقول إن العلم به يشتمل على ثلاثة موضوعات كبرى، أولها: مبادئ المعرفة، وثانيها المبادئ العامة للوجود، وثالثها موضوع الألوهية، ثم يفصل القول في هذه الموضوعات تفصيلاً يعرض فيه لما قيل عند غيره من أقدمين ومحدثين، وما يجب هو أن يطرحه من رأي جديد[1].

* * *

كان يوسف كرم قد اعتزم إصدار مؤلف في «الأخلاق» يكمل به معالم مذهبه «العقلي المعتدل» الذي يجمع بين المثالية والواقعية، بل يقال إنه كان قد فرغ من كتابة فصول ذلك المؤلف، لكن المنية عاجلته دون إتمام ما قد بدأ فيه، وكأنما أراد الله لحركة التفكير الفلسفي في بلادنا أن تكتمل بناء، بحيث يكمل واحد منا الآخر، فأخرج لنا الدكتور توفيق الطويل كتاباً في «الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها» (١٩٦٠) استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين إلى يومنا الراهن، لينتهي من هذا كله إلى اتجاه يختاره لنفسه، هو أقرب ما يكون إلى الاتجاه «العقلي المعتدل» الذي اتجه إليه يوسف كرم في الجوانب الفلسفية الأخرى، ويطلق الدكتور الطويل على اتجاهه هذا في الأخلاق اسم «المثالية المعدلة»، وفي تحديد مراده منها يقول (ص ٣٥٥ وما بعدها): «يشارك الإنسان النبات في النمو والحيوان في الحس وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل، ومن أجل هذا كانت مزاولة التأمل العقلي أكمل حالات الوجود الإنساني فيما قال أرسطو قديماً... والإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسلوك الذي تسوق إليه الشهوات والعواطف، ويكبر السلوك الذي يجري بمقتضى الواجب، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل: ينبغي أن تتدحرج صاعداً إلى أعلى، ولا للوحش الذي يمزق فريسته: ينبغي أن ترأف بها وترحم ضعفها، من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية، أو هبوطنا مدارج الحيوانية، إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التي تعبر عندنا عما ينبغي أن نكونه».

«وتقوم المثالية المعدلة في تحقيق الذات بكل قواها الحيوانية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها، ووضع مثل إنساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها، وفي ظله

---

[1] ليوسف كرم كتب ثلاثة في تاريخ الفلسفة، هي: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (١٩٣٦) و«تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط» (١٩٤٦) و«تاريخ الفلسفة الحديثة» (١٩٤٩).

يشبع الإنسان قواه جميعها ـ الحسي منها والروحي بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى الأنانية والغيرية، فيزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها».

من هذا نرى كيف وقف الدكتور الطويل موقفاً يجمع فيه بين طرفين لم يكونا ليتلاقيا لولا قدرته على التوفيق بين الضدين، فقد كان المتطرفون من الحسيين ـ من جهة ـ ينشدون أسس الأخلاق فيما يحقق للإنسان سعادته، وكان المتطرفون من العقليين ـ من جهة أخرى ـ يلتمسون أداء الواجب الذي يأمرنا منطق العقل أو يأمرنا صوت الضمير بفعله، سواء حقق هذا الأداء للواجب سعادة للفرد القائم به، أم لم يحقق، لكن لماذا لا يكون أداء الواجب محققاً للسعادة في آن معاً؟ لماذا نفترض أن تحقيق القيم الروحية العليا يتعارض مع الرغبات البدنية؟ ألا أن هذا الفصل بين ما هو روح وما هو بدن لمن شأنه أن يفكك الطبيعة البشرية التي هي روح وبدن، وأن يحدث من الأمراض النفسية ما هو معروف، ومن ثم وقف باحثنا موقفه الوسط في الأخلاق، والتمس السعادة في الفضيلة والمتعة في الواجب، فكان للحواس عنده دورها وللعقل دوره، فتلك تشتهى وهذا ينظم لها طريقة الإشباع، بحيث لا تطغى سعادة الفرد على سعادة المجموع[1].

* * *

لكن هذا الموقف «المعتدل» الذي لا يريد أن يمضي مع الحسيين إلى آخر شوطهم ولا مع العقليين إلى آخر شوطهم، لا يقنع من كان مزاجه البت الحاسم في الأمور، فلئن كانت الرؤوس ـ كما قال وليم جيمس ـ صنفين: رؤوس لينة ورؤوس يابسة، الأولى تلاين وتداور وتأخذ الأمور على هوادة وفي شيء من الاستسلام للعاطفة القلبية، على حين أن الثانية تتصلب عند الحقائق ـ ولا يهمها إلا أن يرضى العقل بمثل الرضا الذي يرضاه وهو يتناول مسائله العلمية المعملية، أقول: لئن كانت الرؤوس تنقسم هذين القسمين، كان الآخذون بالمذهب العقلي المعتدل هم من الصنف الأول، وكان إلى جانبهم في حياتنا الفكرية نفر من الصنف الثاني، وبين من يمثلونه في تاريخنا الفلسفي المعاصر كاتب هذا المقال. فهو في كتابه «نحو فلسفة علمية» (وقد ظفر بجائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٠) وفي كتاب له آخر «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣)[2] يدعو دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، لا بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعاتهم، فيبحثون في الفلك مع علماء الفلك، وفي الطبيعة مع علماء الطبيعة، وفي تطور الأحياء مع علماء البيولوجيا وهكذا، بل إنه ـ على نقيض ذلك ـ يحرم على الفيلسوف ـ من حيث هو فيلسوف ـ أن يتصدى للحديث عن العالم حديثاً إخبارياً بأي وجه من الوجوه لأنه لا يملك أدوات البحث التي تمكنه من ذلك، فليس هو منوطاً بالملاحظة وإجراء التجارب حتى ينتهي بها إلى أحكام

---

(1) لتوفيق الطويل المؤلفات الآتية: «أسس الفلسفة» (ط ٣، ١٩٥٨) و«الشعراني» (١٩٤٥) و«التصوف في مصر إبان العصر العثماني» (١٩٤٦). و«قصة النزاع بين الدين والفلسفة» (ط ٢، ١٩٥٩) و«ج. س. مل.» (١٩٤٦) و«مذهب المنفعة» (١٩٥٣).

(2) للمؤلف أيضاً: «المنطق الوضعي» (ط ٣ ــ ١٩٦٢) و«برتراند رسل» (١٩٥٦) و«ديفيد هيوم» (١٩٥٨) و«جابر بن حيان» (١٩٦٢) و«حياة الفكر في العالم الجديد» (١٩٥٦).

إخبارية عن العالم، ولقد كان من مزالق فلاسفة التأمل أن ورطوا أنفسهم فيما ليس من شأنهم، إذ كانوا يظنون أن الفكر الخالص وحده في وسعه أن يصف الوجود الخارجي، مع أن ذلك محال.

ففيم - إذن - يريد صاحب هذه الدعوة أن تتشبه الفلسفة بالعلم؟ إنه يريد لها ذلك بعدة معان أخر، أولها التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات، فإذا كان العالم يحدد على وجه الدقة مصطلحاته العلمية، حين يتحدث عن «الجاذبية» و«الضوء» و«الصوت» إلخ، فكذلك ينبغي للفيلسوف أن يكون بهذه الدقة نفسها حين يتحدث - مثلاً - عن «النفس» و«العقل» و«الخير» إلخ، نعم إن الفلاسفة الذين يستخدمون ألفاظاً كهذه، يحددونها بتعريفات يشترطونها لها، لتفهم على ضوئها، ثم يستنبطون من تلك التعريفات ما يجوز لهم بحكم مبادئ الاستنباط أن يستنبطوه، ولا غبار على ذلك، لو كانوا على وعي كامل بأن نتائجهم التي ينتهون إليها مستندة في صدقها إلى التعريفات التي اشترطوها بادئ ذي بدء، أي أن النسق الفلسفي عندئذ إن كان صادقاً، فصدقه رياضي بحت، معناه أن أوله متسق مع آخره، وأنه لا تناقض بين أجزائه، لكن ليس من حقنا أن نخرج من حدود هذا النسق لنقول إنه يصور العالم الخارجي كما يقول أصحاب الفلسفة التأملية عن بناءاتهم الميتافيزيقية، فإما أن يجعل الباحث خطوته الأولى محققة على الواقع، وعندئذ يكون من حقه أن يزعم لأي نتيجة تلزم عن تلك الخطوة الأولى بأنها مطابقة لما هو واقع، وإما أن تكون تلك الخطوة الأولى تعريفاً من عند المفكر لمفهومات يريد استخدامها، أو أن تكون مسلمات أخرى يضعها المفكر بادئ ذي بدء، فلا يصبح من حقه بعد ذلك أن يزعم لأي نتيجة تلزم عن تلك الخطوة الأولى بأنها تحمل عن العالم خبراً أو أنها تصوره بأي وجه من وجوه التصوير.

ولكن ماذا يكون موضوع البحث الفلسفي الذي يراد للفيلسوف أن يتناوله بهذه الدقة العلمية؟

إنه - كما أسلفنا - لا يكون موضوعاً مما تبحث فيه العلوم، بل يكون هو التشكيلات الرمزية - من عبارات لغوية ورموز رياضية وغيرها - التي يستخدمها العلماء في صياغة علومهم - فيحللوها تحليلاً يخرج مضمراتها من الكمون إلى العلن الصريح، وها هنا يظهر في وضوح إن كانت منطوية على تناقض أو على عناصر من شأنها أن تجعل العبارة بغير معنى علمي، أم كانت سليمة البنية المنطقية فيكون العلم كله سائراً على هدى، وبهذا تصبح الفلسفة هي التحليل المنطقي، بدل أن يكون التحليل المنطقي جزءاً من الفلسفة.

وإذن فهذه «التجريبية العلمية» إنما هي دعوة إلى الأخذ بأحكام العقل الصارم في فهم العبارات التي يجريها الكاتبون على أقلامهم. حتى يأخذهم سحر الألفاظ فيستعملوها لأسباب أخرى غير قوتها الدلالية، على أن اللفظة في هذه الدعوة الجديدة لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت في نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية في العالم الخارجي، اللهم إلا أن تكون اللفظة مستخدمة بتعريف اشتراطي يعفيها من الوظيفة الإشارية، لكن التفكير عندئذ يكون مفهوماً على أنه منحصر في نسقه الداخلي ولا شأن له بدنيا الواقع.

* * *

وإلى جانب هذه الدعـوة إلى تحكيم العقـل وحـده ـ دون العاطفـة ـ فيمـا يكـون لـه صلـة بالوقـائع الخارجية، وصلة بالتقريرات الموضوعية العلمية التي تقال عـن تلـك الوقـائع، تقـوم في مجالنـا الفلسـفي دعوة إلى حريـة الفـرد، يقيمهـا صاحبهـا وهـو الدكتـور عبـد الرحمـن بـدوي علـى أسـاس مـن الفلسـفة الوجودية، فلئن كانت التجريبية العلمية دعوة إلى «الفهم» العقلي الواضح، فإن دعوة الدكتور بدوي هـي إلى الإرادة الحرة التي لا تكتفي بمجرد الفهم العقلي، بل تضيف إليه الفاعلية المنتجة النشيطة.

ففي كتابه «الزمان الوجودي»[1] يقسم الوجود نوعين: فيزيائي وذاتي، الثاني وجود الذات المفـردة، والأول كل ما عدا الذات، سواء أكان ذاتاً واعية أم أشياء، أما الوجود الذاتي فوجـود مستقل بنفسـه في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير ولا سـبيل إلى التفـاهم الحـق بـين ذات وذات، إذ كـل منهما عالم قائم وحده، وأما وجود الغير فلا نسبة له إلى الـذات إلا مـن حيـث الفعـل، والفعـل ضـرورة للذات، لأن الفعل تحقيق لإمكانياتها، فلكي تحقق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل، والفعل لا بد أن يتـم في وجود الغير وبواسطته، ولذا كان عليها أن تتصل بهذا الوجود المغاير.

يقول المؤلف (ص ١٣٦ ـ ١٣٧): «إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي، وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة...» والمؤلف حريص قبل كل شيء على أن ينعم الإنسـان الفرد بوجـوده الحـي الفعال، وما دام هذا الوجود متعلقاً بالحالة الوجدانية أكثر من تعلقه بالحالة العقليـة، فإنـه لا يـتردد في إيثار الأولى على الثانية، نعم إن لكل حالة عاطفية مقابلاً فكرياً، هو إدراكنا لهذه الحالة، لكن مـا أبعـد الفرق بين هذا وتلك. ما أبعد الفرق بين التألم من حيث هو عاطفة وبينه من حيث هو موضوع للمعرفة.

على أنه إن كانت الذات تحقق وجودها في العاطفة أكثر مما تحققه في المعرفـة، فإنهـا أكـثر تحقيقاً لوجودها في الإرادة منها في العاطفة، «إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي، وهذه القـوة مصدرهـا الحريـة الـتي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتتعلق بـه ثـم تحققـه بواسطة القدرة» (ص ١٥٩). لكن أي الممكنات تختار الذات المريدة لتحوله إلى فعل؟ إن الممكـن لا نهايـة له، وقد يبدو بعض الممكنات مساوياً لبعضها الآخر، ولو وقفت الذات حيرى بين المتسـاويات لمـا همـت بفعل، ولذا يتحتم عليها أن «تخاطر» باختيار ما تنفذه، فبالمخاطرة وحدها تحقـق الـذات وجودهـا «أمـا الوقوف أمام التساوي والتذبذب بين حالي التقابل الذي يتصف به كل الوجود، فلـن ينتهـي بهـا إلا إلى عدم الفعل، وبالتالي عدم تحقق إمكانيات وجودها، وهذه الحال الأخيرة نشاهدها عنـد أصحـاب المعرفـة الذي يختلط عليهم حال الوجود المشكل، فإمـا أن يقـول بالسـوية وعـدم الاكـتراث، وإمـا أن يتذبـذب ويتمرد، وفي هذا وذاك لا ينتهي إلى تحقيق شيء، أما المخاطر، الذي يتعلق بوجه من أوجه الممكن تعلقـاً يصدر في الغالب عن فعل لا معقول، فهو وحده الذي يستطيع أن يحقق إمكانيات وجوده قدر المسـتطاع،

(1) للدكتور بدوي: «شخصيات قلقة في الإسلام» (١٩٤٦) و«شطحات الصوفية» (١٩٤٩) و«شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية» و«مؤلفات الغزالي» و«مؤلفات ابن خلدون» و«خريف الفكر اليوناني» (١٩٤٣) و«ربيـع الفكـر اليونـاني» (١٩٤٥) و«ليتشة» (١٩٣٩) و«شوبنهور» (١٩٤٢) و«شبنجلر» (١٩٤٣).

ولا عليه بُعد إن أخطأ ولم يصب نتيجة مرجوة، فالمهم أنه حي الوجود على الأقل في هذه التجربة، بدلاً من التوقف العاجز الذي لا يحيا فيه المرء غير عجزه وفراغ إرادته، بل وسلب حريته» (ص١٦٠).

ولا شك أن الإنسان إذ يخاطر حراً باختيار ما يختاره من فعل، فإنما يتصدى لمسؤولية تتناسب مع قدر الخطر وجسامة الفعل الذي أقدم عليه، ولما كان الشعور بالمسؤولية مشروطاً بحرية الاختيار، فإن الشعور بالحرية لا يتوافر في شيء قدر ما يتوافر في المخاطرة ـ هكذا جاءت فلسفة الدكتور بدوي حافزاً لنا على العمل الجريء، لنكون أحراراً بقدر ما يكون في أعمالنا من جرأة.

* * *

ولقد كانت حياتنا الفلسفية لينقصها شيء كثير لو لم يقم فينا من يوجه دعوته إلى الاهتمام بالروح إلى جانب تلك الدعوات التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة في دنيا العلم والمنطق، ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين، وأطلق على مذهبه «اسم الجوانية»[1] إشارة منه إلى التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن، فعنده أن الظاهر عرض والباطن جوهر، أو هي تفرقة «بين الكمّي والكيفي، بين الآني والأبدي، بين المادي والروحي، وبعبارة أخرى هي التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم، فيشاهدها من الخارج، وكأنه «يتفرج عليها» وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح فيشارك فيها ويعاينها من الداخل (من مقالته عن «الجوانية الأخلاقية عند الغزالي»).

ويقابل صاحب مذهب الجوانية بين ما هو «جواني» وما هو «براني»، والأول طريق الإدراك فيه هو الحدس، والثاني طريق الإدراك فيه هو الحواس، فيقول موجهاً الحديث إلى من يقفون عند الظواهر «البرانية» ولا يعمقون في بواطن نفوسهم: يستطيع «الوضعيون» أن يتشككوا في يقين الحدس كما يشاؤون، ويستطيع «الواقعيون» أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين، ولكنا نقول لهم ما قاله من قبلنا أفلاطون والفارابي والغزالي وابن عربي وديكارت وكانط وهيجل ومحمد إقبال وياسبرز، وهو أننا لا نريد منكم إلا أن تتدبروا الأمر بأيسر قدر من الجهد: انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تقويمياً على العموم، ما بالكم تصفون الفعل بصفات تختلف باختلاف فاعليه، مع أن الفعل في الظاهر واحد؟ ولماذا يكون مسعى زيد إخلاصاً رفيعاً، ومسعى عمرو رياء وضيعاً؟ أليس مرجع الأمر في الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إلى النية و الباعث والقصد؟ أوليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية؟ ولكن أمام النظرة البرانية، أعني النظرة الواقفة عند ظواهر الأمور، والتي تقيس الأشياء بمقاييس الكم والحاضر والمباشر، الكل أمامها واحد بلا تفريق، ما دامت حركات الجوارح واحدة، وما دامت ألفاظ اللغة أو نغمات الصوت واحدة، وما دامت الظروف الخارجية المصاحبة لتحقق الفعل واحدة كذلك، أفليس الفرق بين الأفعال كله في الداخل؟ وأليس الداخل كله غيبياً غير مرئي؟ (من المقالة المذكورة).

---

[1] لم يؤلف صاحب هذه الدعوة كتاباً في مذهبه هذا، ومن مؤلفاته: «الفلسفة الرواقية» (١٩٥٨) و«ديكارت» (١٩٥٢) و«شيلر» (١٩٥٨) و«رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده» (١٩٥٥) و«شخصيات ومذاهب فلسفية» (١٩٤٩).

ويأخذ صاحب هذا المذهب الروحي على المسرفين في الإعجاب بالعلم الحديث أنهم قد نسوا أن المعارف العلمية لا تكفي للحياة الإنسانية الصحيحة، وفاتهم أن تنمية القوى الروحية في الفرد أهم من تنمية قواه الذهنية، إذ بغير الأولى لا يصل الإنسان إلى النضج بمعناه الصحيح؟ فما نضج الإنسان إلا ذلك الطور الروحي الذي تمارسه النفوس الصافية في حياتها، فتشعر حينئذ بأنها متآزرة، لا مع أهل الوطن الواحد فحسب، بل مع جميع أفراد الإنسانية بصرف النظر عن اختلافاتهم في اللغات والأديان والأجناس والأوطان (مقدمة كتابه «محاولات فلسفية» ١٩٥٢).

* * *

على أن الاتجاه الروحي يظهر أقوى ما يظهر في «التصوف» حين لا يقتصر أصحابه على اتخاذه موضوعاً للدراسة فحسب - بل يصبح عندهم وجهة نظر ينظرون منها إلى الحياة الفكرية كلها، ومن هؤلاء الدكتور محمد مصطفى حلمي فهو يقول في كتابه: «ابن الفارض والحب الإلهي» (١٩٤٥) (ص ٦٦ إلى ٦٨): «إن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية لا سيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية، والذات الإلهية ليست من المادة في شيء ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي.. وليس أدل على ذلك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها ويبين خصائصها في غير ما تشبيه... فنيوتن يفسر عالم المادة وداروين يفسر عالم الحياة، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك خلواً من كل روحانية...«ويمضي المؤلف في القول بأن منهج العلوم القائم على المشاهدات الحسية والتجارب، إن صلح لدراسة الجانب المادي، فهو لا يصلح للبحث فيما يجاوز مظاهر الكون، أي أنه لا يصلح للبحث في الذات الإلهية، فإذا أريد البحث في هذه الذات الإلهية، كانت وسيلتنا هي الذوق الروحي، وها هنا يكون الفرق بين كل من العلم والفلسفة من جهة والتصوف من جهة أخرى،«فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية، والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها، والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود وحقيقة مبدعه ومفيضه عن طريق النظر العقلي... أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة. إذ هو يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ويرمي إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا».

وعلى هذا الأساس فإنه يتعين على الصوفي - وكأنما يعني المؤلف نفسه - «أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة، وظواهر متبدلة، وأعراض زائلة وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التي لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبصرون بها، وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذي ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادي». وهكذا بلغ المؤلف في كتابه عن «ابن الفارض» غاية المدى في امتزاج الكاتب بموضوعه في ميدان التأليف الفلسفي وإن هذه الحساسية نفسها بين الكاتب وموضوعه لتبدو في كتابه «الحياة الروحية في الإسلام» (١٩٤٥).

* * *

كان البحث في الفلسفة الإسلامية من أهم ما قام به رجال الفلسفة عندنا، ففي هذا الباب أصدر الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ ـ ١٩٤٧) كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»[1] (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم المحايد، فهو يختفي وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجبه النصوص، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة، فالباحثون الغربيون في طريقة عرضهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية، موضحين أثرها الذي يرونه فعالاً في توجيه الفكر الإسلامي، وأما الباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزنوا الفلسفة بميزان الدين، لكن مؤلف «التمهيد» يتخذ لنفسه منهجاً آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ «هو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره» (من المقدمة) لأنه يرى «أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١)؛ والنتيجة العامة التي يستخلصها القارئ من هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم، مطبوعة بطابعهم، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها.

* * *

ونتيجة كهذه أيضاً هي التي انتهى إليها الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه «في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه»، فهو منذ مقدمة الكتاب يعيب على الباحثين في الفلسفة الإسلامية أنهم يبدؤون بفروض سابقة عن العقلية السامية مثلاً، أو عن العرب بصفة خاصة وطريقة تفكيرهم، وبذلك ينتهون إلى نتائج قد تكون صادقة بالنسبة إلى تلك الفروض، لكنها هي وفروضها معاً ربما كانت بعيدة عن الحق والواقع، ذلك لأن تلك الفروض في الغالب «لم توضع بعد موضع دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية» (ص ٤)، ويقرر الدكتور مدكور في توكيد صريح بأن «هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول، فهي تعني بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته،... وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية، فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية» (ص ١٥)، ويخصص المؤلف كتابه لبحث طائفة من النظريات الفلسفية التي يظنها إسلامية خالصة، كنظرية السعادة والاتصال، ونظرية النبوة.

* * *

---

[1] وله كذلك: «الدين والوحي والإسلام» (١٩٤٥) و«فيلسوف العرب والمعلم الثاني» (١٩٤٧).

وللدكتور أحمد فؤاد الأهواني دراسات إسلامية منوعة، تجدها مفرقة في كتبه، ففي كتابه «في عالم الفلسفة»[1] (١٩٤٨) فصل عنوانه «أمواج الفكر الإسلامي» يوضح فيه أولاً كيف اندست عناصر الثقافات «الفارسية والوثنية والمسيحية واليهودية إلى الفكر الإسلامي واندمجت به، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية، هي مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية، وقد نجد لوناً من الثقافة إسلامياً بحتاً، وقد نجد لوناً آخر تغلب عليه النزعة اليونانية، وقد تجد لوناً ثالثاً يظهر فيه الطابع الفارسي وهكذا» (ص ٥٤).

على أن الجديد في تناول الدكتور الأهواني لموضوع الفلسفة الإسلامية في هذا البحث، هو تصوره لتاريخ تلك الفلسفة على أنه فكرات رئيسية تعاقبت واحدة في إثر واحدة، جيلاً بعد جيل، فقد تشغل الأذهان اليوم فكرة يدور حولها البحث والجدل، ثم يجيء الغد بفكرة أخرى يدور حولها البحث والجدل، وهلم جرا، وهكذا جاء الفكر الفلسفي الإسلامي موجات متلاحقة، على رأس كل موجة فكرة أساسية، أي أن الفلسفة الإسلامية ـ على هذا التصور ـ لم تتناول موضوعات بعينها منذ بداية نشاطها إلى فتور ذلك النشاط، مع اختلاف على مر الزمن في درجة النمو والنضج، ويجمل بنا أن نذكر أن المؤلف حريص على أن يكون موضوع بحثه هو «الفكر الإسلامي» لا «الفلسفة الإسلامية» لأن «تفكير المسلمين انصب على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية»، ورؤوس الأفكار التي شغلت الأذهان على التتابع، والتي منها تكونت «أمواج الفكر الإسلامي» هي: الكفر والإيمان، التشبيه والتجسيم، التشيع، القدرية، الإرجاء.

ومن الدراسات ذات الشأن في ميدان الفلسفة الإسلامية مؤلفات الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده عن «الكندي وفلسفته» (١٩٥٠)، «إبراهيم ابن سيار النظام» (١٩٤٧) وكتابان للدكتور علي سامي النشار، هما «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» و«مناهج البحث عند مفكري الإسلام» وقد حاول فيهما موفقاً أن يبين أصالة المسلمين في التفكير منهجاً وموضوعاً ومن الدراسات المقارنة التي تستهدف الهدف نفسه كتاب الدكتور محمود قاسم «في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» وكتاب الدكتور عبد الحليم محمود «في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية» وكتاب الدكتور محمد البهي «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي».

على أن المشتغلين بالدراسات الإسلامية قد انصرفوا بكثير من جهدهم إلى التصوف الإسلامي بصفة خاصة، يدرسونه دراسة عليمة، وينشرون نصوصه محققة ومشروحة، وإننا لنزداد تقديراً لجهود الباحثين في هذا المجال، إذا علمنا أن العمل في هذا الميدان ـ كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمة كتابه «في التصوف الإسلامي» ـ «لا يزال في أول شوط من أشواطه، بالرغم من الجهود العظيمة القيمة التي بذلتها طائفة من فضلاء العلماء الغربيين منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم»، وللدكتور أبو العلا دراسات كثيرة في التصوف، لكن محي الدين بن عربي كان أهم موضوع عني

[1] وله أيضاً: «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» (١٩٥٤) و«أفلاطون» (١٩٥٦) و«معاني الفلسفة» (١٩٤٧) و«ابن سينا» (١٩٥٨).

ببحثه ونشره وشرحه، حتى لقد أصبح فيه حجة بين المشتغلين بالتصوف في الغرب والشرق على السواء.

وكذلك كان من الدارسين الذين خدموا التصوف الإسلامي بمؤلفاتهم ونشراتهم الأستاذ سليمان دنيا وبخاصة عن الإمام الغزالي، وكذلك قل عن المرحوم الدكتور زكي مبارك، والدكتور أبو الوفا التفتازاني عن ابن عطاء الله وابن سبعين.

ولو جاز لنا أن نلخص النتائج التي وصل إليها الباحثون في ميدان الفلسفة الإسلامية بكل فروعها، في عبارة موجزة، لقلنا إنهم جميعاً ينتهون إلى أن الفلسفة الإسلامية متميزة بطابع مستقل، وليست هي مجرد أصداء شارحة لفلسفة اليونان أو غيرها.

٦

على أننا لم نذكر فيما ذكرناه من نشر للتراث، ومن ترجمة للفلسفة الغربية، ومن تأليف مذهبي وغير مذهبي، لم نذكر في كل ذلك جهوداً ضخمة قام بها رجال الفلسفة في مصر الحديثة، بما نشروه من مؤلفات وفصول أكاديمية في موضوعات اختصاصهم، فللدكتور عبد الحميد صبره جهوده في فلسفة العلوم، وللدكتور زكريا إبراهيم سلسلة مؤلفات، كل منها يختص «مشكلة» بالبحث، كمشكلة الحرية، ومشكلة الفن، ومشكلة الإنسان، ومشكلة الفلسفة نفسها، وهو في تأليفه ينزع منزع الفلسفة الوجودية بصفة عامة، وللدكتور يحيى هويدي مؤلفاته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهو يحاول أن يخرج مما يكتب بوجهة نظر خاصة يريد لها أن تكون مصطبغة بصبغة «عربية» متميزة، وللدكتور فؤاد زكريا بحوثه عن نيتشه وسبينوزا وعن المعرفة والوجود، وكذلك يكتب الدكتور محمد فتحي الشنيطي عن مختلف الاتجاهات الحديثة والمعاصرة من هيوم ووليم جيمس إلى كارل يسبرز.

وإن القصة لتطول بنا لو أردنا إحصاءً كاملاً أو شبه كامل، وإنني لعلى يقين من أنني قد سهوت عن ذكر مؤلفات لها أعظم الأهمية في محيطنا الفلسفي، وعن ذكر مؤلفين لا يقلون قدراً عمن ذكرناهم، لكنه فصل موجز نكتبه عن نشاطنا الفلسفي الحديث، الذي إن اختلفت فيه الاتجاهات والمذاهب، فهو منصرف كله إلى تحقيق هدف واحد، وهو أن يضمن للإنسان حريته، وأن يجعل منطق العقل مدار أحكامه.

زكي نجيب محمود

المصدر: فلسفة وفن - زكي نجيب محمود

مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٣

- ٧ -

شخصانية من عندنا
هل يستطيع الشرقي أن يعتنق الشخصانية ويظل شرقياً؟
رينيه حبشي

الشخصانية فلسفة روحانية متجسدة ـ فلسفة مناضلة ـ تسامي الشخص: غوصٌ وبروز. ـ عمل وحرية. ـ شخصانية من عندنا.

الشخصانية فلسفة روحانية متجسّدة

الشخصانية فلسفة روحانية. والروحانية كلمة تكاد لا تطلق حتى تتبادر إلى الكثيرين صورة روح لا جسد له، تتراءى من خيالات العصر الوسيط، عصر وسيط قائم على رواسب أفلاطون متفسخ، الأمر الذي يقودهم على التوّ إلى المثالية. ولكن أية مثالية؟ ـ مثالية رومنطيقية خلقية. نوع من الحلم الواهم لا تأثير له في الواقع، أو نوع من الفصاحة العقيمة الماكرة، خيالها تتبدّى المادية لهم مذهباً واقعياً يطفح بالعافية. وإذا ما تهيبوا اسم «المادية»، وكانوا على بعض إلمام بالمذاهب الفلسفية العصرية، نعتوها على استحياء، وكأنهم يبغون تمليصها من الوقاحة العالقة بها، نعتوها «بالجدلية». والجدلية التي يخلطونها بكل شيء في هذه الأيام، توهم بأن المادية غدت تُداخلها طاقةٌ نفسية خاصة تقيم التوازن مع ما تنوء به هذه المادية من خشن وثقيل.

كل هذا الخلط ناتج من جهلنا للفلسفة وتاريخها، فضلاً عن ميلنا إلى اجتناب الدقة وهو طابع لا يطبع الشرق وحسب، بل تشاركه فيه أذهان غربية متسرعة، متهافتة على الوقائع الوضعية.

لقد سبقنا في طريق اللبس فلاسفة كبار. فـ«ماركس» نفسه لم يميّز بين مذهب المثالية ومذهب الروحانية، وقد كان له عذره، أما نحن فلا عذر لنا. عذر «ماركس» أن مذهب الروحانية في أيامه كان يحمل سمات «هيجل» وأن هيجل أعطى أبرز صيغة منطقية للمذهب المثالي. أما نحن الذين أتينا بعد الماركسية وبعد الوجودية، فأمامنا أفق فلسفي أرحب إذ تجمعت لدينا صيغ المثالية والمادية الجدلية والروحانية، ولا يعذرنا عاذر إذا لم نفسخ توارد الأفكار التي رصفها التاريخ خطأً وعرضاً. إن غرضنا الأول أن نردّ إلى كل تيار فلسفي ميزته الخاصة. ولا بد من هذا العمل الممهّد لكل من يريد مثلنا أن يستفيد من الماضي كله وأن يأتي، إذا أمكن، بشيء جديد.

يجدر بنا أولاً أن نميز ما بين المذهب المثالي والمذهبين المادي والروحاني، بحيث نوضح لماذا تعزى الشخصانية إلى الروحانية، وبأي ميسم جديد تَسِمُ الروحانية القديمة، مما يخولها أن تسمّى بالروحانية المحدثة. وستكون ملاحظاتنا التمهيدية عاجلة لأنها من قبيل تحديد الموضوع.

فالمثالية التي تناهت إلى حد ما من «ديكارت»، تعتبر العالم قائماً على ثنائية الفكر والمادة وتعطي الأفضلية للفكر. وليست هذه الأفضلية كينونية وحسب، بل عملية أيضاً، ففي المعرفة ينحت الفكر الكون تبعاً لنواميسه الذاتية. وفي العلم ينعكس الوجدان على صفحة الكون فكأن الكون عاكسٌ لصيرورته الذاتية. وبكلمة: الفكر والوجدان يصنعان كل شيء، ولا شيء تصنعه المادة، فهي واسطة ظاهرة تنفعل تحت سيطرة الفكر. و«ماركس» في نقده للمثالية، التي اتخذت صيغتها المسهبة على يد «هيجل»، إنما يعطي المادة كل الحق. فمن الخطأ افتراض الفكر مستقلاً عن نواميس المادة، ومن الرياء العمل كما لو أن الوجدان البشري لم يكن مرتهناً بأوضاعه الاقتصادية. ولكن «ماركس»، في نقضه للمثالية، لا ينزلق إلى مادية خالصة بسيطة، كان باستطاعته أن يستبدل بسيطرة الفكر سيطرة المادة. فأبى أن يفعل. إن موقفه لأكثر تعقيداً: إنه موقف جدلي. فالفكر والمادة واقعان يعملان معاً ويتفاعلان: فالمادة تملي حكمها على الفكر والفكر يرتدّ على المادة ويكيّفها. من هنا كانت الجدلية، وكان أن خرجنا من الذاتية المثالية و«ماركس» فيلسوف واقعي. إن التصميم وحده لا يكفي لتطوير الوضع البشري الراهن، بل يجب العمل على تغيير العالم وتبديل الأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي يرتهن بها الإنسان.

ولكن «ماركس»، وهو يقاوم الثنائية، ألا يبقى سجين تلك الثنائية؟ فلمن تكون المبادرة في جدلية المادة والفكر؟ ومن منهما بدأ فعلاً؟ ولمن منهما الكلمة الفصل؟ لذلك نلاحظ أن الجدلية الماركسية مختلّ توازنها بحكم ماديتها التاريخية. وقد رأينا ذلك في محاضرتنا السابقة. فالوجدان البشري واقع فعّال، لكن محتواه انعكاس لأوضاعه المادية والاقتصادية والاجتماعية. وهذه الأوضاع هي التي تدفع عجلة التاريخ، بينما يبقى الإنسان مسمّراً بالمادة في جدل لا انفلات منه.

لا شك أنه عندما يكتمل الإنسان الماركسي، على عتبة العهد الشيوعي، ستعود المبادرة إلى الوجدان، أي أن الأسبقية تكون للمادة في طور النضال، ثم لم تلبث أن تنتقل إلى الوجدان في طور الانتصار. ولكننا حينذاك نكون قد انتقلنا من المادية التاريخية إلى المثالية التاريخية الشبيهة بمثالية «هيجل». ويكون «هيجل» لسوء حظه قد استبق الأوان. ونضيف بأن انقلاب المادية التاريخية إلى مثالية تاريخية يشكّل صدعاً يفضي إلى مشكلات ميتافيزيقية تتصدى للفلسفة الماركسية من أساساتها. وهذا ما لم يواجهه لا «ماركس» ولا «لينين»، وهذا ما سبق أن حلّلناه في بحث لنا آخر كنا ألمعنا إليه في حديثنا السابق لتبيان ما تحمله هذه المشكلات من تناقضات لا حلّ لها. والخلاصة أن المادية الجدلية لا تطلع بنا من العجز المثالي إلا على يد بدعة غريبة تتبدّى عن نفع وقتي غير أنها ليست في الواقع أكثر من شعوذة فلسفية ستتحمّل البشرية يوماً فديتها، وقد بدأت تدفع العربون في انحراف معنى الحرية وفي انكساف الله من صميم التارخ البشري.

وإلى ذلك فلنلاحظ أن المادية الماركسية قد تحوّلت، من أجل نقض المثالية، إلى مادية جديدة، وتمتاز هذه الأخيرة بأنها تبرز مدى إسهام المادية الماركسية في المثالية عن طريق تعاون الوجدان والتاريخ. لكن هذه المادية الجديدة لا تنبئنا بشيء عن الروحانية الأصيلة، ولا خاضت معها أي صراع. إذ ان هذه الروحانية، في جذورها التاريخية، ليست متضامنة والمثالية. فنقض هذه لا يعني نقض تلك. وأكثر من ذلك فإن نقض المثالية كفيل بأن يردّ للروحانية نقاءها ويصفّيها من رواسب المثالية العالقة بها، والتي

كادت تقضي عليها في القرن التاسع عشر حتى بزغت دواليك الفلسفة التوماوية الحديثة والبرغسونية والشخصانية أخيراً. ولئن أتينا على ذكر الشخصانية الآن فلأنها روحانية، ولكنها هي أيضاً روحانية جديدة أفادت على السواء من المثالية ومن المادية الجديدة الماركسية.

ولا تقوم الروحانية على نكران واقع العالم أو فاعلية المادة أو ارتباط الإنسان بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وليست بمذهب الذاتية ولا بمذهب الفردية. بل تقوم على القول بأن المادة مثلما دخلت في حيّز الحياة، كذلك الحياة دخلت في حيّز النفسية، وكما خضعت المادة التي أصبحت حيّة للنواميس الإحيائية عاملةً على تكييفها، كذلك خضعت الحياة في ماديتها، وقد أصبحت بدورها نفسية، خضعت لنواميس الفكر عاملةً على تكييفها. فالروحانية لا تضحّي بشيء ولا تتنكّر لشيء. بقي على الوجدان البشري أن يقدّر أوضاعه المادية والإحيائية وأن يعدّها ويوجّهها وجهة الروح. وهناك ما هو أبلغ. فما أن يتبدّى الروح حتى يضم المادة والحياة معاً، كما يضم الكثير القليل، بحيث يستقل الوجدان بالمبادرة معطياً نواميس المادة والحياة حقوقها. وإذا كان هناك من جديد يأتي به الإنسان إلى العالم فهو أن الكون أجمع يدخل مع الإنسان في طور ميتافيزيقيّ جديد، فيه يكون الإنسان صاحب الدور الأول وتكون حريته المحور الأول، وفيه يسطع الفكر ويسيطر، وفيه يعاني الوجدان ويوجّه. ولكن الإنسان لا يبلغ أهدافه حقاً إلا بمقدار ما يعطي مستلزمات المادة والحياة حقوقهما. وهو يوثّق عراه بتلك المستلزمات لا ليذعن لها بل ليضعها في متناول نفسه. فالوجدان في تيقّظه للحتميات الاقتصادية والاجتماعية لا يخون طبيعته، علماً منه أنه لا يمكنه تحقيق صالحه الخاص إلا باستصلاح الكون، ولا يقدر أن يستصلح الكون إلاّ إذا راعى حرمته. بالروحانية إذن يضطلع الوجدان بالمادة ونشاطاتها دون أن يتخلى عن أي شيء أمام مادية طيّبة العنصر.

وهل من كلام عن الجدلية هنا؟ أجل في ما خصّ الشخصانية أي الروحانية الجديدة، ولكننا ندع هذه الناحية إلى ما بعد. أما الروحانية التقليدية فلا. المهم الآن أن نحدد موقف الروحانية من المثالية والمادية. إذا نحن نظرنا إلى الروحانية من الخارج لألفيناها تنطوي على المادة والحياة والنفسانية معاً. أما إذا نظرنا إليها من الداخل فإننا نراها تُخضع المادة للحياة والحياة للوجدان البشري الذي لا يكون وجداناً إلا باتصاله بالمادة والحياة اللتين تتجليان من خلاله، وإلا بإصغائه إلى نداءاتهما وأحكامهما واستكشافه كنوزهما والمستلزمات، على أن يكون له على حتميّاتهما يد التوجيه والتصويب تبعاً لسنن الفكر الخاصة.

بهذا ننتهي في تحليلنا من مقارنة تيارات الفلسفة الثلاثة، تلك التيارات التي تكاد تقتسم كل تأريخ الفكر. لقد أظهرنا الفوارق الجوهرية القائمة بين المادية والمثالية والروحانية. ورأينا أن«ماركس» يرفض المثالية بحق، ولا يخطر في باله أن الروحانية الأصيلة لبثت خارج متناول يده وأن في وسعها أن تفسر كل ما يريد تفسيره وأن تطالب بكل ما تطالب به «الماركسية» وأنها تزخر بالطاقة الثورية ذاتها دون أن تتردّى في التناقضات التي لن يكون في وسع المادية الجدلية التخلص منها. وهكذا ندرك الآن جيداً كيف أن الشخصانية مذهب روحاني لكنها مذهب روحاني جديد تخطّى تجربة الماركسية وشتّى أنواع الفاشستية والوجودية.

تلك هي الشخصانية التي يدور عليها كلامنا الآن.

ولنلاحظ على التوّ أن الشخصانية، من حيث هي مذهب روحاني، هي من تراثنا بكل جذورها التاريخية. وهي، بما نالته من الفكر اليوناني الذي امتدّ إلى المسيحية والإسلام وما نالته من اللاهوت الشرقي ومن الفلسفة العربية، إرث متوارث نقله إلينا التاريخ دواليك بحيث أن الكلام عليها إن هو، بفضل أرسطو وكيرللس الإسكندري ويوحنا الدمشقي وابن سينا وابن رشد، إلا تتبعُ امتداد غربي حديث لجذر شرقي ملازم لتاريخنا.

* * *

فلسفة مناضلة

لعل بعضهم ينتظرون أن أحدّثهم الآن عن ذلك التيار الشخصاني الذي نشأ في فرنسا منذ عام ١٩٣٠ وعن أشدّ دعاته أصالةً: «عمانوئيل مونيه». بيد أني لن أتوقف عند «مونيه» الذي توفي سنة ١٩٥٠ في الخامسة والأربعين من عمره، ولا عند «جان لاكروا»، أحد وجوه سلالة الفلاسفة الفرنسيين: «مونتان» و«ديكارت» و«مين دي بيران». وكذلك لن أتكلم عن «ليدسبرغ» الذ قضى نحبه في المعتقل، ولا عن «نيدونسيل» أو «مادينيه» أو «جاك ماريتان» أو «تيلار دي شاردان». فكل من هؤلاء المفكرين جدير بأن يخص ببحث مستقل بحيث ينقلب كلامنا إلى حديث عن الشخصانيين لا عن الشخصانية. حسبي الآن إذن تبيان بعض الميزات الكبرى التي تمتاز بها الشخصانية دونما توقف عند هذا الفيلسوف أو ذاك، مثلما كان شأننا في درس الوجودية والماركسية في هذه السلسة من المحاضرات: «فلسفة لزماننا الحاضر».

يوم كان «مونيه» في الخامسة والعشرين من عمره، سنة ١٩٣٠، كان الغرب من الحضارة في مغربانها. إنها نهاية عالم وبداية آخر. وكانت الحاضرة القديمة التي تأتّت من عصر النهضة ثم آلت إلى البرجوازية كانت تتهاوى على قواعدها تحت ضغط المجموعات الجماهيرية الصاعدة والتيارات السياسية العارمة، وتحت وطأة الضرورة الملحة لإقامة هياكل جديدة تغيّر وجه العالم. يومذاك طلعت افتتاحية «مونيه» الأولى، في العدد الأول من مجلة «الفكر»، بعنوان «استنهاض النهضة». الإنسان مهدّد من كل صوب، ولا يتردد «مونيه» في تسمية أعدائه. فحرية الإنسان، والحس الاجتماعي، ورسالة المجتمعات، ومعنى التاريخ: كل ذلك تخنقه فلسفة وضعية تصل أحياناً إلى صراحة المادية الماركسية، وأحياناً إلى حد الجلجلة والهذيان كما هي الحال في أسطورة العرق أو المجال الحيوي اللذين أطلعتهما الأنظمة الفاشستية مع «هتلر» و«موسوليني». وهذه الفلسفة الوضعية تتستّر مكراً وراء قيم روحية موهومة مثل الشرف والنظام والمحبة مما يميّز الفردية البرجوازية. فإذا الشخصانية الوليدة تأخذ تشهّر أعداءها: الديموقراطيات البرجوازية، والدولة المطلقة، والنزعة الإنسانية المزعومة في الماركسية.

وما هو المقصود بالديموقراطيات البرجوازية؟ إنها مفاسد الملكية الفردية التي تفضي إلى الرأسمالية وتضخّم الثروات واستغلال العامل. فيكون المال مصدر شقاء للعامل والغني على السواء.

ويُقصد بالحكم المطلق: العبودية لعقيدة الدولة التي تنتزع من الفرد حقّ الرأي وإبداء الرأي، وتحرمه بالنتيجة من كل وجود كمواطن وكإنسان.

أما «الإنسانية» الماركسية فيُقصد بها فكرة تحرير الإنسان العامل، وهي في حد ذاتها حميدة إلا أنها تُخضع الفرد لسيطرة الحزب وجبروت التقنية وإدارة الأمور، مرجئة النظر في مشكلات الإنسان من حيث هو إنسان إلى وقت لاحق.

وتحت وطأة هذه الكوابيس الثلاثة الحادة التي تقتسم العالم، يجد الإنسان نفسه أشبه بموضوع تحوّل إلى سلعة، يسترقّه المال البرجوازي أو استبداد الحكم المركزي أو تمدّد أصداء التقنية الماركسية. بحيث أن حياة المعتقل قد ظهرت طلائعها قبل ظهور المعتقلات في الحرب الأخيرة بكثير. وبات تحرير الإنسان من ذلك «التموضع» رهناً باعتباره ذاتاً واعتباره مطلقاً في حد ذاته وشخصاً يقدر أن يبذل نفسه دون أن يتخلّى عن نفسه.

لئن كان أولئك الأخصام الذين كان على الشخصانية الجديدة أن تقاومهم، فمن يكون الأصدقاء الذين كان بإمكانها أن تعتمد عليهم في سعيها لتحرير الإنسان من تلك الفوضى القائمة؟

كان لدى الشخصانية تلك الروحانية «البرغسونية» التي تصلح للتوجيه العام أكثر منها للتحليل الأساسي. وقد أعطاها «بيغي» قبل عام ١٩١٤ صيغتها المناضلة. وكان لديها التوماوية الحديثة التي دعا إليها «جاك ماريتان» والتي أفضت إلى التجديد في الفلسفة السياسية.

وكان قدّامها المنشورات البابوية التي دأبت في فضح الرأسمالية والفاشستية والماركسية لكن دون أن تتعرض للقيام بعمل إيجابي، لأن من شيم المسيحية أن تكون خميرة ثورية لا نظاماً زمنياً، على أن يعود للمسيحيين أنفسهم، وهم منضوون بحكم واقعهم إلى أنظمة زمنية، أن يعملوا على تطوير تلك الأنظمة. لكن المنزّلات المسيحية كانت، في كل مكان تقريباً، عرضة لخيانة المسيحيين أنفسهم مما حدا «مونيه» على عنونة أحد كتبه: «رحمة الله على المسيحيين!».

ووجدت الشخصانية الناشئة أخيراً التيار الوجودي، ما خلا «سارتر» الذي لم يكن بعد قد بدأ بالإفصاح عن نظريته، فوجدت في هذا التيار، بل في هذه اليقظة الوجودية منذ «كير كجارد» حتى «غبريال مرسيل»، أكثر معطياتها غنىً وإيجابيةً.

إن الشخصانية هذه، وقد أترعتها تلك الروافد، لا تذهب إلى اعتبار نفسها نظاماً فلسفياً ممنهجاً. إنها دعوة ونداء للتجمع، رجاةَ تحرير الشخص مما تراكم عليه من عقائد مضلّلة أو من نظم اقتصادية وديمقراطيات ممسوخة. إنها حركة مناضلة. لذلك نرى أن ما فيها من نقد يهدم لا ينفصل عما فيها من تعبير يبني. إنها تنشأ في الجهاد وتلازمها أبداً حالة المشاكس. لن تحتفظ بشيء من الأنظمة الفاشستية، حتى قبل أن تصفّيها الحروب. وتخصّ الفردية البرجوازية بأحد سهامها لأنها استأثرت بشعارات كل القيم التي تظهر في ناحية اليمين، بينما الحقيقة البشرية والعدالة هما في ناحية اليسار. الجبهة اليمينية تختصّ نفسها بالرموز مفرغةً من مضمونها، والجبهة اليسارية تجسّد بألم ذلك المضمون ولكنها تنافح عنه بوسائل خرقاء. وهذا ما جعل «مونيه» يقول: «لا يمكننا أن نأخذ على المتألم تغضّن وجهه». بقي أمام الشخصانية النزعة الإنسانية الماركسية، وهي مع هذه النزعة ترحّب بكل نقاش. إذ أن الماركسية تطلق مطالبها باسم الإنسان، حتى ولو أن مفهومها للإنسان يداخله الفساد. وهي منذ المسيح حتى يومنا هذا أول من تشيّع للفقراء والمحرومين والذين اطّرحتهم الحضارة على هامش التاريخ والحياة. وفي هذه

الفلسفة نلقى زخم كثير من القيم المسيحية، تلك القيم التي وضعها الدين المسيحي لأول مرة في تيار التاريخ فاحتفظ بها العصر الوسيط ثم نفّرها عصر النهضة. لذلك عبر إلى الشخصانية كثير من الآراء الماركسية وكثير من التعليلات، أمثال الضياع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولكنها في عبورها تغيّر نحوها ومرماها وغدت تتوجه لا إلى ضياع للإنسان جديد، كما في المادية التاريخية، بل إلى ترسيخ وضع الإنسان القائم على التسامي المتنع الضياع.

في كتاب ظهر حديثاً للفيلسوف الماركسي «روجيه غارودي» بعنوان «مرتجيات الإنسان»، وهو أفضل ما كتبه حتى الآن، يتهم المؤلف الشخصانية بأنها «انتقائية». وهذا في نظري نقد سطحي لم يدانِ حقيقة الإنسان فقصّر عن الإلمام بكيفية استخدام معطيات الفلسفة الحديثة وكيفية نفضها وصوغها من جديد من خلال نظرة جديدة. فمن العناصر المستمدة من الماركسية والوجودية والتوماوية الجديدة كوّن الفلاسفة الشخصانيون مؤتلفاً حياً أصيلاً وعقيدةَ تشهير ونضال تضرب ذات اليمين وذات الشمال وتهاجم نفسها في كل مرة ترى أن حقيقة الشخص المحسوسةً، التي تتحول تبعاً لأحوال الزمان والمكان، إنما هي عرضة لأن يُستبدل بها نظام يمسي فيه الشخص مفهوماً مجرداً لا وجه له. فالشخص تجسيد معين، وعلينا أن نستشفّه كل مرة من خلال سيماته الخاصة، من خلال تلك البسمة السعيدة التي تنمّ على رفة هناء، أو من خلال ذلك الانقباض أو التشنج يخلّفه ألم بالغ أو جهد، أو من خلال ذلك الوجه الضائع الغريب عن نفسه حيث تتبيّن غياب الشخصية، كما هي حال البائس والعامل المحروم. إن رسالة الشخصانية الأولى قوامها النزول إلى أحطّ مستوى بلغه الوضع البشري حيث الإرهاق في العمل يذلّ الإنسان ولا يتيح له شعوراً بالذل، وهي تتمثل في هذا النداء الذي أرسله «بيغي»: «ما دام ثمة إنسان في الخارج، فكل باب أوصد دونه يوصد مدينة من الكراهية والظلم».

وهكذا شحذت الشخصانية أسلحتها وسط النضال. إنها لبثت دعوة ولكنها دعوة تكنّزت في المعركة واتخذت قواماً فلسفياً. الشخصانية ليست نظاماً فلسفياً بل فلسفة منفتحة مناضلة.

وهي أيضاً فلسفة تمجّ الحرب ولكنها ليست للاستسلام أي للسلام على حساب كل شيء. فمؤتمر «مونيخ» في عرفها خيانة. ولم تحجم مجلة «الفكر» عن انتقاد معاهدة فرساي انتقاداً مريراً لأنها رأت فيها من الأسباب ما سيؤجج حفيظة ألمانيا. ولكن في زمن الاحتلال الألماني انتظم الفلاسفة الشخصانيون جميعاً في صفوف المقاومة. وحمل أحد أعداد مجلة «الفكر» هذا العنوان: «مذكرات حمار» ـ وهو يعني «بيتان». فأوقفت المجلة وزجّ بـ «مونيه» في السجن فأضرب عن الطعام. ويقاوم الشخصانيون كل أنواع الفساد في الأحزاب ولكنهم يعملون في سبيل الديمقراطية والنقاش الحر. و«مونيه» يرفض العنف ويبشر بـ «تقنية الوسائل الروحية». لكن الحركة الشخصانية تحبّذ التنظيم النقابي على أنه أحد سبل الرجوع إلى العدالة. وفي أحد كتبه الأخيرة «جزع القرن العشرين» ينتقد «مونيه» التقنية والآلة لكنما يتضح له أن الآلة بريئة وأن الإنسان هو الذي يسيء استعمالها: فقليل من التقنية يستعبد الإنسان وكثير منها يحرره. وفي أعقاب رحلةٍ إلى إفريقيا يطلع علينا «مونيه» بكتاب أشبه بالنبوءة: «يقظة إفريقيا السوداء». ها هي مجلة «الفكر» ضد الاستعمار. وها أن الشخصانية تنتشر في إفريقيا الشمالية. فإذا الفيلسوف المغربي الوحيد الذي ينعم اليوم بصيت عريض هو على مذهب الشخصانية. إنه محمد الحبابي. وعلى هذا

المذهب أيضاً يبدو عميد دار المعلمين في تونس، محجوب بن ميلاد. ومما كتبه إليّ أخيراً أحد الأطباء الجزائريين الشباب، وهو معتقل سياسي منذ أربع سنوات: «يعوزنا واحد كمونيه من عندنا، فالشخصانية هي الفلسفة الوحيدة القادرة على إنقاذ العرب».

إن الشخصانية، في مختلف مواقعها المتعاقبة، لم ترفض النقاش أبداً. ومونيه نفسه تراه يتابع نقاشه مع شيوعي مناضل حتى في العربة التي ستقوده إلى الموت، ذلك انه انس في هذا الشيوعي أخاً له، الى امتناع أخوّة شاملة بينهما. يناقشه لان الشخصانية لا تحجم عن الحوار مادام الخصم حسن النية. لذلك يبدو لي أن تهمة الانتقائية التي نسبها إليها «غارودي» إنما هي تهمة جائرة. لقد فاته ان الشخص انفتاح وحوار لا انغلاق وسكوت. وكان ردّ «لاكروا» عليه افضل مايكون الرد الشخصاني: «إن الشخصانية، بحكم جوهر عقيدتها وسنداً إلى مقاصيدها الجذرية، ما كانت لتتأبّى الحوار، بل إنها تحث دوماً عليه إذ تعتقد، مهما كانت التخطئات الاستقرائية، إن كل واحد من الناس قابلٌ لأن يكون شخصاً وقادرٌ لأن يتبدّى رجلاً ذات يوم. ونحن إذ نقصد الحوار لا نقصد الدفاع ولا المدح ولا العناد، كما أننا لا نقصد الاستفزاز ولا الشائمة ولا المكايسة». ويضيف متوجهاً رأساً إلى الماركسية: «كل حوار صحيح قوامه الوضوح والمشاركة معاً. وقد يتنافى الاثنان عند الحد الفاصل، فيكون للوضوح أن يقضي على المشاركة، ويكون للمشاركة أن تقضي على الوضوح، كما يلتقي الاثنان في الحوار الصحيح فإذا هما خيره وصعوبته معاً. لا يقوم الحوار على رفض رأي الغير ولا على دمجه في رأينا وحسب، بل على الاستعداد الذاتي للتفاعل والتطور لدى مماسّة الآخرين». ويصل «لاكروا» إلى هذه النتيجة الحاسمة: «الحوار ليس من شأنه أن يعرّضنا لسهام الغير - وهذا أيسر الأشياء - بل يعرّضنا لقلب تفكيرنا بالذات رأساً على عقب». كل ذلك يدلّ على أن تهمة «الانتقائية» تجانب الشخصانية ولا تطالها، ويدل في الوقت نفسه على أن الشخصانية، بقدرتها على مناقشة نفسها بنفسها، ليست مذهباً مغلقاً على ذاته، وأن الماركسية تبدو بإزائها مذهباً جامداً على الرغم مما تتصف به من مرونة. فهي، وإن تمرّست بالنقد الذاتي، لا تتمرّس به إلا في التفاصيل العملية دونما التفات إلى المبادئ الأساسية أي دون أن تعيد بنفسها النظر في نفسها. أنا أقبل شخصياً أن يرفض الوحي المنزل إعادة النظر في مصدر إلهامه، لا في تطبيقاته العملية لأن هذه قد تخون معطيات الوحي. ولكن كيف القبول بأن تدّعي إحدى النظريات البشرية بأنها الحقيقة النهائية الكاملة كأنما هي تنطق، للأزلية، باسم الله الصمد؟ من هنا إننا، في الحوار القائم بين الشخصانية والشيوعية، نجد الشخصانية منفتحة أبداً للحوار بينما نجد الشيوعية مغلقة سلفاً على نفسها وفي أصلب ما يكون التعصب الصلب.

ولئن عمدتُ، في تحليل الشخصانية، إلى شيء من اللانظام فما ذلك إلا لأني قصدت أن أظهر بطريقة سريعة وحيّة بعض المواقف التي تجعل من حركةٍ ما حركةً لا عقيدةً جامدة، ولأننا بذلك يتاح لنا أن نعطف على الشخصانية دون أن ننكر ذاتنا، وأن نتفاعل معها وننميها بما نعطيها من عندنا. وبعد، لماذا نتنكر لفلسفة متطورة ناضجة ما دامت تفسح لنا في احترام شخصيتنا وتدعونا إلى الإسهام في تنميتها هي، مبدية كل استعداد لاستيعاب معطياتنا الثمينة، وما دامت بالإضافة إلى ذلك امتداداً لتاريخنا بحيث أن انضواءنا إليها من شأنه أن يفضي بنا إلى النمو العصري الذي يعوزنا فنبلغ حالة من

النضج ليست سوى امتداد لعهدنا الوسيط؟ لا أقول أننا لو تُركنا لأنفسنا لكنّا وصلنا إلى الشخصانية وإلى هذه الشخصانية التي نحن بصددها، بل أعني أن هذه الشخصانية لا تتعارض وتراثنا وأنها توفّر لنا جهود عدة قرون كانت هي نتيجتها، فضلاً عن أنها تسمح لنا أن نطوّر فيها هذه الناحية أو تلك على مقتضى شخصيتنا الذاتية والتاريخية. ولذلك لن أتردد أبداً بعد الآن أن أذهب معكم إلى أعمق، إلى جذور الشخصانية، كما لو كنّا نفتش عن ذاتنا، وعن ذاتنا لا كما نحن اليوم وحسب، في حاجاتنا وضروراتنا الراهنة في عالم القرن العشرين، بل عن ذاتنا كما كنا تاريخياً، يوم كانت فينا بذور هذه الشخصانية ولم ننمها على الرغم من امتلاكنا لطاقاتها. وبكلمة: إذا أنا اتخذت الشخصانية محوراً فلسفياً فما ذلك إلا لأني على هديها أصِل حاضري بماضيّ.

الشخص والتسامي: غوص وبروز

لن أحاول ههنا، التزاماً مني لحدود موضوعي، أن أعرض عليكم فلسفةً للشخص وتحليلاً لمقوّماته الميتافيزيقية واللاهوتية. حسبي أن أوضح صحة التأكيد الذي انتهى إليه حديثنا الأخير: إن الماركسية ردّت إلينا كنه العمل، والوجودية بعثت فينا معنى الحرية. أما الشخصانية فهي وحدها القادرة على أن تجمع الحرية والعمل معاً فتمنع العمل أن يتنافى والطبيعة الإنسانية وتمنع الحرية المطلقة أن تبقى وهماً لا فعالية له. فالحرية والعمل، إذا ما انفصل أحدهما عن الآخر، صارا إلى ضعضعة الإنسان. وإذا ما قيّض لهما اجتماعٌ وضعا الإنسان موضعه في العالم: ذاتاً يعمل على تطوير العالم. فإن وفّقتُ إلى توضيح ذلك، بَانَ لنا في الوقت نفسه أن الشخصانية تعطي التاريخ وجوداً صحيحاً ومعنى متوافراً خلواً من المتناقضات، متناقضات «هيجل» و«ماركس» والوجوديين. وفي هذا المجال أيضاً سأتجنّب الإسهاب لا لضآلة المادة كما تعلمون بل لضيق الوقت.

الجزم بأن الإنسان شخص يعني الاعتراف بذاتيته محوراً لكل منظور لا موضوعاً من المواضيع؛ حتى ولو كان موضوعاً نفسياً وكان أرقى نسبياً مما يحيط به. والإنسان، وإن انتسب إلى الطبيعة، فهو من الطبيعة أسمى كيان. وهو وإن غاص في العالم يظل أسمى من العالم. وسمّوه هذا ناتج بالذات من ذاك الذي يجعل منه وجداناً يعي الماضي ويستطلع المستقبل، وعقلاً يستطيع أن يحتوي الكون وأن يغتمره، على حدّ قول باسكال: «الكون يشملني ويغمرني برحابته، فكأني نقطة فيه، أما أنا فبفكري أشمل الكون». فالوجدان، والذاكرة، والتبصّر، والفهم، كلها تؤلف الشخصية، تلك الشخصية التي لا تنتهي أبداً من توحيد نفسها وتلبث أبداً حركة توحيد. ولكنّ الشخصية ليست الشخص بعدُ. فالشخص هو القوة العاملة دوماً على توحيد الذات، وهو الملتقى الذي يتجمّع فيه كل ما يأتي من العالم الخارجي، وهو الوهّاب الذي تصدر عنه كل هبة مستجدة. وهو الخلاّق المبدع إذن. خلاّق لكل جديد، ومطوِّرٌ للكون بالتالي. أن يقال إن تاريخ الإنسان إنْ هو إلا تاريخ الطبيعة، فذلك من باب التشديد على التضامن الصميمي بين العالم والإنسان مما يجعل من الإنسان ثمرة الكون الذي سبقه، ومما يعني أيضاً أن العالم كله قصةٌ لتطور النموّ البشري، يدوّن الأسطورة التي تستبين فيها نشوءَ الإنسان لأن الطبيعة بحالتها الراهنة باتت لا تتيح التمييز بين ما يعود إليها وما يعود للإنسان. بقي أن تلك القصة الفذّة، حيث يتحد

الإنسان والطبيعة اتحاداً حميماً، تستمد إلهامها من الإنســان أي مـن ذلـك الوجـدان الـذي غـاص بكـل جذوره في أعماق الكون فسما عليه. أجل إنه بجملته جبلة لحم ودم، وأنه سـابح بكليتـه في الكـون مثـل شجرة عظيمة أصلها في الأرض وفروعها في السماء ولكنها شجرة روحية أي متسامية: وهذا التسامي ليس علواً إضافياً ما دام الإنسان مغموراً في الفضاء مثل ذرة رمل في السنين الضوئية، بل هو ظهور عالمٍ جديد، عالم «الجوانية» الإنسانية، ذلك الصميم الذي يعصـم سـريرتنا ولا ينفصـل عـن ظاهرنـا العضـوي، وهـذا الأخير لا ينفصل عن ظاهر آخر لنا هو البيئة الاجتماعية والوسط الإقتصادي، ذلك الصميم الصامد الـذي ينفتح للحقيقة انطلاقاً من ذاته ويأبى أن تُفرض عليه من الخارج فرضـاً والـذي يتقـدم إلى المـوت عندمـا يرى أن قيمه معرّضة للخطر هي أثمن من الحياة. ذلك الصميم الـذي يندفـع إلى العمـل وإلى الحريـة وإلى الرباط الاجتماعي، كما سنرى بعد قليل، ذلك الصميم الذي يوطّد إيمان الشـيوعي بمسـتقبل الثـورة عـبر الحاضر وكل مرئيّ فيه، مما يؤكد أن الماركسية لم تطرد الإيمان إلا بالكلام فحسب، وأنها حافظت عليه بالفعل لأن هذا الإيمان بالمستقبل ليس سوى معتقد، سوى اعتماد مفتوح على أبعد من الذات، وهـذا هـو جوهر كل ديانة. لذلك يمكن الكلام، دون أية تورية عن «الإيمان الشيوعي». بيد أن هذا الإيمان يسـتلزم غير الإنسان الماركسي، إنساناً له طبيعة مادية وروحية على حد سواء.

وعندما يعلن «مونيه» في مؤلفـه الصغـير «الشـخصانية»، الـذي صـدر عـام ١٩٥٠ قبـل وفاتـه بثلاثـة أشهر، عندما يعلن: «إن الشخصانية ليست مذهباً روحياً» فإنما يعني «الروحانية المجردة»، تلـك الـتي أخطأ «ماركس» عند ظنها «الروحانية المجسدة» والتي كانت في الواقع «المثالية».

نكتفي إذاً من تحليلنا باستخلاص هاتين اللفظتين الرئيسيتين: «الغوص والبروز» اللتين تصفان حالـة الروحية الإنسانية كما يبديها لنا علم ظواهر الوجدان البشري. وإنّ ما يسمى بالروحيـة في الميتافيزيقيـا، يسمّى في التحليل الوضعي «الوجدان الغائص والبارز» ونسمّيه بكلمة واحدة: «التسامي». ونحن نسـتكمل وصف هذا «التسامي» بملاحظتين:

الأولى: تتناول صلة الوجدان بالعـالم، وبتعبـير آخـر: صلـة داخلنـا بالخـارج. إذ لا يعـني التسـامي انعزالاً عن العالم وقطع كل علاقة به، بل يعني انطلاقاً من الصميم واجتيازاً وتفوقاً. فالتسـامي هـو فعـلُ تخطٍّ حيث الداخل والخارج متلازمان، وحيث الوجدان رهن بالجسم والجسم بدوره رهن بالعالم. وبذلك نغدو على نقيض الثنائية، ثنائية المذهب المثالي وثنائية المادية الجدلية. فمرحى بتلك الضرورة التي تربط بالكون والتي تُخضع الوجدان لذلك الناموس الذي يجعله لا يحقق ذاته إلا بواسطة الكـون الـذي يحيـط به ولكنه يتيح له أن يستمد حضوره إلى الكون من نفسه فقط، حاملاً إليه ثرواته الجديدة. في هـذا تكمـن إمكانية العمل والحرية.

أما الملاحظة الثانية والأخيرة فهي أن تلك «الجوانية» في الوجدان لا تقطع الطريق علـى كـل مثاليـة وحسب، بل على كل فردية أيضاً. وهي إذ تقتضي بعض الانعزال لا تقتضي تمام الانقطاع عن المجتمع. لأن الآخرين هم جزء لا يتجزأ من هذا الكون الذي أنا جـزء منـه، وإليـه يحملـون مـن ضـروب المقاومـة والتواطؤ والحفز ما يمنعـني علـى كـل حـال أن أنغلـق علـى ذاتـي، لا بـل يمنعـني أن أحقـق ذاتـي إلا بالاتصال بهم في أخذ وعطاء. وقد أوجز «مونيه» هذا الوضع بقوله الرائع: «أقصر طريق بيني وبين نفسي

يمرّ دوماً بالغير». وهذا ما يسميه «نيدونسيل» تبادل الوجدانات، ويرى فيه «لا كروا» معنى الحوار. نحن نعلم أن قمم الجبال لا تتلاقى إلا عبر المادة. فالمادة وسيط بيني وبين ذاتي، وهي وسيط بيني وبين الآخرين، جميع الآخرين. لذلك فالصفة الاجتماعية ليست صفة خارجية بالنسبة إلينا، تضاف إلى الوجدان من الخارج، بل هي محور من محاور حياتي الشخصية. إنها تضعني في موضعي، تكمّلني وتحملني على التفاعل مع الغير. وما الحب سوى الصيغة المتناهية في هذا الوضع، أما الصداقة والرفقة فهما من البواكير. وليس المواطن من يعيش في وطن مع الآخرين، بل المواطن من يعيش من الوطن وللوطن. لذلك جعل «مونيه» عنوان كتابه الأول الصادر سنة ١٩٣٦: «الثورة الشخصانية والجماعية». لكنه ولا شك كان يعلم أن «واو» العطف بينهما زائدة، إذ ليس من شخص لا متفتح على الجماعة، وليس من جماعة حقيقية لا تتألف من أشخاص أو من أفراد يسعون لاستكمال الشخصية.

هاتان الملاحظتان تبعدان الشخصانية نهائياً عن كل اختلاط بالثنائية والفردية. ولكن ألا يمكن الكلام عن جدلية في الشخصانية؟ بلى دون شك. بل إن الجدلية تأخذ، هنا، كل معناها وتنتفي من داخلها كل المتناقضات. كانت الجدلية المثالية عند «هيجل» تشكو ضعفاً في علاقة الوجدان بالمادة: فالوجدان هو الحقيقة الأولى، والمادة تبعٌ له. وكان ضعف المادية الجدلية عند «ماركس» في أن المادة هي العالم الأول والوجدان تبعٌ لها. وفي كلتا الحالين كانت الجدلية محرومة من حقيقة أحد العنصرين، إذ كان أحدهما انعكاساً منقوص الفعالية. حين أن الجدلية الصحيحة تقتضي صلة حميمة بين العنصرين، حيث كلاهما يتمتع بطبيعة كاملة ولا يكون مجرد تبع. ولما كان الشخص البشري مادة ذات روح فهناك، بوصفه مادياً، جسر يربطه بالعالم. أما بوصفه روحانياً فإن طبيعته الجديدة يمكنها أن تقيم صلة بالعالم جدلية. وبكلمة: إن الشخصانية إن هي إلا واقعية العالم والوجدان، وهذه الواقعية المزدوجة هي وحدها كفيلة بإعطاء الجدلية تفسيرها الصحيح.

فضلاً عن أن لهذه الجدلية دورين: دوراً حيال العالم ودوراً حيال الآخرين ممن هم من العالم. بحيث أن تطورها يبعث على تطور الكيان الشخصي والكيان الاجتماعي معاً. وهذه الجدلية الواقعية هي إذن الجدلية الوحيدة التي تضمن عالماً شخصانياً ـ جماعياً. فتآلف الإنسان والطبيعة، والإنسان والمجتمع، ذلك التآلف بين «الجوهر والوجود» الذي كانت تحلم به الماركسية، لا أرى فلسفة أخرى قادرة أن تتوخاه هدفاً غير موهوم سوى الفلسفة التي نتكلم عنها.

* * *

عمل وحرية

لئن نحن أطلنا الحديث عن هذه الناحية فلأنها ستلقي النور سريعاً على الصلة القائمة بين العمل والحرية، تلك الصلة التي وددنا بلوغها ختاماً لعجالتنا هذه عن الشخصانية. ولكننا لم يغب عنا حتى الآن أن هذه الفلسفة الجديدة لها من موفور العافية ما يمكّنها من محاورة الوجودية والماركسية دون مركّب نقص ومن تخطّيها بأشواط.

ولنتكلم أولاً عن العمل.

إن لتسامي الشخص مظهرين. إنه، مثل كل تخطّ، يشتمل على مظهر سلبي (لما هو متخطي) ومظهر إيجابي (لما تتخطّى نحوه). أما الوجه السلبي فأكثر ما يتجلى في العمل، وأما الوجه الإيجابي ففي الحرية.

فالعمل هو قبل كل شيء نفي للطبيعة كما تتراءى للوجدان. ونحن إذا ما توقفنا عند أية مرحلة من مراحل التاريخ سواء عند الإنسان البدائي تجاه المادة الخام أو عند إنسان اليوم تجاه المادة التي طوّرها نشاط الأجيال، فإننا لنجد جوهر العمل واحداً. إنه نفي لوضعية المادة في حالتها الراهنة، بغية تغيير شكلها طبقاً لهدف يكون أكثر تلاؤماً وحاجة الإنسان الحاضرة. فالأشغال التي تنتج من العمل تجسّم مدى تعاون العالم والإنسان. وتُظهر تحوّلات المادة ما حققه محوّلها من تطورات. و«ماركس» تراه على حق عندما يقول إن تاريخ الصناعات والآلات إنما يروي تاريخ الإنسان وأن العمل «أنسنة» للطبيعة مطّردة.

لم يكن خطأ «ماركس» في تشديده على دور المادة، ذاك الدور الذي يكشف للإنسان طبيعته، إنما خطأه كان في أنه رأى في هذا الدور خضوع الوجدان للتركيب التحتي خضوعاً كاملاً بديل أن يرى فيه خضوع المادة للإنسان. وهبْ أنه يسلّم بصلة جدلية متساوية بين العنصرين، فإن المادية التاريخية عنده لا تتيح له تأييد موقفه لأن الوجدان في رأيه ليس طبيعة روحية بل هو مجرد فعل نفساني، ولأن الإنسان ليس سوى تحوّل في طرق الاكتمال.

أما ما يقتضيه تسامي الشخص على وجه الدقة فهو ما للمادة من سلطان على الوجدان، إلى ما للوجدان على المادة من أسبقية المبادرة. فالشخص بحكم تساميه يخضع أولاً لنواميس العالم. وبسبب هذا التسامي عينه يضطلع الشخص بالمادة وينفحها بمعنى جديد ينبع من الإنسان. فجهاز الساعة، مثلاً، معدن أولاه الساعاتي، إذ صنعه، معنى إنسانياً. ولكن إضافة هذا المعنى تقتضي وجود «جوانية» تشمل المادة ونواميسها، وتقتضي شعوراً بالحاجة الجديدة واستنباطاً للوسائل القادرة على إشباعها وتحليقاً فوق المادة بتصميم للعمل وتسجيلاً لهذا التصميم في كلمات أو في صيغة عملية، فانتقالاً من ثم إلى التنفيذ. إن تشابك الوجدان والمادة هذا يؤلّف نمطاً جدلياً فيه يبدأ الوجدان بنفي الطبيعة قبل أن يسمها بميسمه الجديد، ولكنما لا عمل دون تسامٍ.

مرة جديدة نؤكد أن الشخص يصنع نفسه بالعمل، و«ماركس» على حق في هذا القول. لكنّ العمل لا يتم إلا على يد الشخص، وفي ذلك نفترق عن «ماركس». يستنتج من ذلك، كما أوضح «لاكروا» و«ريكور»، أن لا حضارة حيث يكون العمل القيمة الأولى. فالشخص يثبت وجوده لا بمزاولة العمل فحسب، بل بالتأمل في القيم في فترة الراحة بعد فترة الجهد. ومع أننا دخلنا اليوم في مرحلة من التطور تتصدّرها ضرورة العمل، فهذه الصدارة حدث عارض، قد تكون من قبيل تدارك الوقت الضائع وليست ذاك الأمر الطبيعي. أجل إن التاريخ صنيعة العمل، لكن العمل نفسه صنيع الشخص كله، بما في ذلك طاقاته الفائضة التي بها يغني عمله الدائب ويبدأ بالتسامي عليه. ولنوجز هذه النقطة بكلمة: صحيح أن العمل هو إنتاج الشخص، ولكن الشخص ليس عاملاً فحسب. من هنا ننتقل إلى الحرية.

وإذا كان العمل يمثّل الوجه السلبي في التسامي، فالحرية هي وجهه الإيجابي وفيها تكمل الصلة بين العمل والتحرير. هذا من جهة، ثم إن التحرير هو جهد الإنسان للانطلاق من عقالات الطبيعة وفوضى الغرائز. وتطوير العالم بالعمل يساعد الإنسان على رفع الطبيعة إلى مستوى الوجدان، فيجد فيها استجابة لحاجاته بحيث أن «أنسنة» الطبيعة هذه تحرر الإنسان فينهض ويسيطر على الطبيعة بذاته بدلاً من أن يرتهن بها حتى الرقّ كما كانت الحال عند الرجل البدائي. هنا تبدو الحرية مشروطة بالعمل والاقتصاد وما اصطلحوا على تسميته بالتركيب التحتي. لذلك كان من حسنات الماركسية أنها أبانت أن الحرية مرتبطة بالعمل حتى أنها مثله فتح متواصل نتيجة تنظيم في الكون.

وبدون تنظيم عادل في البلد لا مجال للكلام على الديمقراطية، بل من العبث ذكر الحرية للجنس البشري. ولكن أية حرية نعني؟ - أتلك الحرية التي أسميناها تحريراً من الضياع عن الذات، والتي يعبِّر عنها بدقة أوفى: «حرية القدرة»؟ فالإنسان «يقدر» أكثر فأكثر، ولكنه بمعزل عن بعض الأسباب الاقتصادية لا يقدر شيئاً، بل يتلاشى.

ولكن حرية القدرة ليست كل الحرية. وههنا تنفصل الشخصانية مرة جديدة عن الماركسية. فبدون قدرة لست حرا، ولكن حصولي على كل أنواع القدرة لن يحررني بالفعل ذاته من غرائزي، أو من هوىً عارض، أو من حتمية مجهولة، أو من حركة جماهيرية مما تنتفي معه حريتي. فحرية القدرة هذه، التي تنمو مع حركة التحرير، هي حرية جزئية ما دامت لا تعتمد على «حرية الإرادة» التي هي روح الحرية وكنهها إذا شئت. وحرية الإرادة تظهر في القدرة على الاختيار. وهذا لا يعني أننا ننعم بالحرية الفضلى، بالعمل ضد الطبيعة وضد الحتمية وضد الغرائز، ودون أن نقيم وزناً للأحوال الاقتصادية. إنما الحرية الفضلى قوامها توجيه الغريزة والحتمية والطبيعة إلى الغايات التي يختارها الشخص. وهذا هو الاختيار الذاتي الذي يتوسّل، كيما يتحقق، بكل الوسائل التي تضعها الطبيعة في حوزتنا وبكل الطاقات المكتسبة بالجهد، فيوجّهها نحو الهدف الذي يختاره الشخص. إذ أن في الشخص ما يؤهله لتركيز الاستقلال النسبي حيال الطبيعة. وهذا هو السمو بعينه. فالتخطّي الذي أتاح العمل هو الذي يسلّط الشخص على جميع أوضاعه ويوليه القدرة، لا على خنق هذه الأوضاع بل على استخدامها، ولا على الاستهانة بحرية القدرة بل على احترامها وتنميتها رجاة أن تظهر بجلاء حرية الإرادة وغناها.

نتيجة مهمة سنستنتجها من هذا التمييز بين القدرة والإرادة. فلئن كانت القدرة تكتسب بالعمل وإزالة الضياع، ولئن كان يمكن أخذها أو رفضها من جانب أية سلطة مثلاً، فإن حرية الإرادة هي على العكس صنونا، إذ تنبع من صميم شخصنا بأجمعه. لذلك كان الاستغناء عنها استغناءً عن ذاتنا وتخليّاً ولا أحطّ. وإنما الضرورة باحترام الإرادة، حتى ولو مالت إلى خطأٍ، هي روح كل ديمقراطية أصيلة. وبهذه الروح تجابه كل استبداد، سواء تأتّى من زعيم فرد أو من حزب واحد — أياً كان هذا الحزب - حتى الذي يتجسم فيه الصالح العام. وإنه لفي الإمكان تسديد حرية الإرادة إذا هي زاغت، بمنعها عن مزاولة سلطانها لفترة من الزمن. ولكن لا يجوز على الإطلاق، ومهما كان السبب، تعطيل حرية الإرادة لزمن غير محدود أو معاملة شخص كأنما لا حرية له، أو كأن حريته ليست ذاته عينها.

نفهم من هنا لماذا تظل الديمقراطية الشخصانية خصماً لمفهوم الماركسية ولكل نظرية أخرى تماثلها وتعامل الإنسان، ولو إلى حين، معاملة موضوع مقيّد الحرية إلى أن يسلم الاقتصاد ويصبح موفور العافية. فالإنسان لا ينبري من فوره إنساناً، بل إنساناً يصير يوماً تلو يوم. ولا تُكتسب الحرية بعد فترة من الزمن بل تكتسب بالممارسة دواليك. دون ذلك يُستذلّ الإنسان استذلالاً شاملاً، أو تعلّق حريته على وعد وهمي بالحرية نعرف مسبقاً أنه لن يكون ممكن التحقيق. لهذا أعلنت في المحاضرة السابقة بأن الماركسية وعد لن يتحقق أبداً، وإن تحقق انتفت معه كل الفلسفة التي مهّدت له.

وهل يعني ذلك أن مذهب الشخصانية يمجّ كل ثورة وانقلاب مفاجئ وأن علينا أن ننتظر من التربية وحدها ومن المؤثرات الخلقية أن تقود الإنسان إلى تحقيق إنسانيته؟ لا. فالشخص وإن كان مطبوعاً على التسامي، فهو لا يلبث مقيداً بالوضع المادي والاقتصادي، ذلك الوضع الذي يترتب على الإنسان أن يتسامى به. فالإصلاح الشخصاني لا يكتفي إذن بالتربية الخلقية وحسب، بل يتطلب كذلك تغيير الهياكل التي يرتبط بها الإنسان. لذلك عندما يستشري الفساد ويُحرم الإنسان من كل حرية في القدرة وتكبّل فيه حرية الإرادة فتتردّى عاجزة عن الظهور لانعدام الوسائل، إذ ذاك ترى الشخصانية أن لا ندحة لها عن الثورة، شريطة أن تستلهم هذه الثورة الإنسان وتساميه وأن ترسي تساميه قاعدة لحركتها الإصلاحية وأن توجّه النظام الجديد كله نحو تأمين الحرية والكرامة لكل إنسان، رجاة أن يدخل كل حين إلى عالم البشر. والثورة التي توحي بها ضرورة السمو يشهد على أصالتها بلوغ السمو، وإلا فقدت كل شرعيّتها. وهذا ما يعطي التاريخ كنهه: فالتاريخ حركة «أنسنة» للكون، لكن انطلاقاً من الحرية. وأكثر من ذلك: إن دعوة التاريخ الإنساني مشرعة على التسامي، عنيت أنها تقدّمٌ مطّردٌ لا نهاية له. وهذا ما سنراه جلياً في المحاضرة الآتية.

* * *

شخصانية من عندنا

بقي عليّ أن أختم كلامي. كل ما أسلفناه عن الشخص وتساميه وعن العمل والحرية هو من خصائص الشخصانية أي الروحانية الجديدة التي اجتازت الماركسية والوجودية وأثّرت منهما. وما هي سوى امتداد لمذهب قديم هو الروحانية المتجسدة، ذلك المذهب المشترك بين الغرب والشرق الذي كان متوسطياً قبل أن يكون غربياً، فأسهم فيه اليونان وبيزنطية وآباء الكنيسة الشرقية والفلاسفة العرب، بحيث أن جذوره الشرقية، وإن كان متوسطياً، أعمق في التاريخ من جذوره الغربية. لذلك أستطيع أن أصرّح اليوم أن الصيغة الوحيدة لكي نكون شرقيين، وشرقيين من القرن العشرين، هي أن نكون شخصانيين. فبذلك لا يفوتني شيء من حصيلة سبعة قرون من التاريخ الغربي، يوم كان الشرق مستغرقاً في نومه، ومن ثمّ ذهاباً إلى اثني عشر قرناً بعد المسيح وخمسة قرون قبله، عنيت سبعة عشر قرناً كانت كلها شرقية.

إن هذه القرون السبعة عشر تشتمل على المصادر الفلسفية للمذهب الروحاني منذ «أفلاطون» و«أرسطو». وتشتمل كذلك على الوحي المسيحي ينزل شهادة لما للشخصية الإنسانية من قيمة لا حدّ لها.

وتشتمل على الإسلام الذي جاء توكيداً لكرامة الإنسان وخلوده. وتشتمل على آباء الكنيسة أمثال غريغوريوس النازيانزي ويوحنا الدمشقي اللذين هيأا البحث في أصول الشخص اللاهوتية انطلاقاً من سر الثالوث الأقدس. وتشتمل على ابن سينا وابن رشد، أحدهما يميل إلى الأفلاطونية والآخر إلى الأرسطية وكلاهما يعترف للإنسان بعقل من طبيعة إلهية يتخطّى به حدود المخلوقات. كل هذا جمعه الغرب، في القرن الثالث عشر، على يد توما الأكويني في نظرية «الصورة الفائضة». وهذه الصورة الفائضة يراد منها اليوم، في لغة علم الظواهر، «تسامي الشخص».

وهكذا برجوعنا إلى جذور الشخص لا نلقي وحسب الحد الجامع بين الغرب والشرق، بل نلقي الصلة الفضلى بين الإسلام والمسيحية. وكل ذلك يمهّد لمحاضرتنا المقبلة التي نتوخاها خلاصةً عامة لما قلناه. ولا أخالكم إلا أدركتم أن مفهوم الشخص والشخصية هو الجسر الفريد، كي لا أقول الأوحد، الذي يصل حاضرنا بماضينا ويجعلنا من عصرنا دون أن نتخلى عن ذاتنا ويُشيع في قرننا العشرين ماويّةً شرقية لا غنىً عنها، في رأيي، لتاريخ الحضارة.

من أدرك ذلك وتنكّر له فكأنه اختار اللامعقول.

رينيه حبشي

المصدر: فلسفة زماننا الحاضر. رينيه حبشي

محاضرات الندوة س ١٨ ـ النشرة ٤ ـ بيروت ١٩٦٤

- ٨ -

بعض وجوه فكرنا المعاصر
في الدين والفلسفة
ماجد فخري

لعل أهم الأحداث الفكرية التي شهدها مستهل القرن العشرين في الربوع العربية إقبال العلماء والمفكرين العرب على تدبر التراث العقلي والفلسفي القديم وإحيائه وتدارسه، بعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون عدة. فبينما شهد القرن التاسع عشر قيام نهضة فكرية استهدفت إحياء الأدب واللغة العربيين، كان من روادها إبراهيم الحوراني وناصيف اليازجي وبطرس البستاني وجرجي زيدان، اتصفت النهضة الفكرية في القرن العشرين بطابع عقلي أوسع مدى وأبعد غوراً. فالتراث الأدبي واللغوي الذي كان من مفاخر العرب لم يكن إلا الإطار الشكلي الذي عبّر العرب من خلاله، قديماً وحديثاً، عن أهم شجونهم العقلية والروحية. لذا كان من الطبيعي أن تمهد النهضة الأدبية للنهضة الفكرية، وأن يعمد العرب إلى معالجة شؤون الفكر والروح معالجة رصينة، مستوحين تراثهم الفكري القديم أولاً، وماضين قدماً بالحياة الفكرية في شتى أشكالها ثانياً.

أما العوامل التي أفضت إلى قيام هذه النهضة الفكرية في مطلع القرن العشرين فكثيرة. منها:

أ ـ عوامل تاريخية صرف تتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على ما وصل الحاضر بالماضي والمفاخرة بمآتي الأجداد واعتبارها جزءاً من الذخيرة الروحية الواحدة للأمة.

ب ـ عوامل قومية وسياسية تتصل باستتباب الوعي القومي والشعور العارم بهوية قومية واحدة، ذات جوانب عرقية ولغوية وثقافية معينة.

ج ـ عوامل كيانية تتصل بما يمكن دعوته منطق الحياة العقلية الذاتي. فالحياة العقلية لا بد أن تمر بمراحل مختلفة تبلغ أوجها في هذا الإقبال على تدبر مسائل الذات والطبيعة والله تدبراً عقلياً، وتقليبها على وجوهها، والوقوف منها موقفاً كيانياً واضحاً، وتطبيقها على جوانب الحياة العامة بشكل واعٍ.

ولهذه الأنماط الثلاثة من العوامل جانب سلبي لا بد من الإشارة إليه هنا. فقد اقترن بقيام الوعي القومي وبحركات التحرر السياسي في القرن العشرين رغبة ملحة في إثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة، في وجه الحضارة الغربية، والتدليل على أن إرثهم الفكري لا يقصر عنها شأواً. لذا عمد العلماء والمؤرخون إلى إحياء هذا الإرث ـ ولا سيما ما كان يتصف منه بطابع عالمي في بابي العلم والفلسفة أولاً، وإلى التعليق عليه وشرحه والترويج له ثانياً، ثم التطرق من ذلك إلى الجري في حلبة التفكير الفلسفي

الخلاق، ثالثاً، على غرار أقرانهم في الغرب. وما زال هذا الطابع المثلث الوجوه يغلب على النتاج الفكري العربي في مستهل النصف الثاني من القرن العشرين.

ويلاحظ أن هذه «الجولة الثانية» في ميدان الفلسفة ومشتقاتها، في النصف الأول من هذا القرن، تشبه من نواحٍ عدة الجولة الأولى التي جالها العرب في هذا الميدان، في القرن التاسع للميلاد. فقد انبثقت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى التي شهدها عصر المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣)، كما هو معروف، عن شعور المسلمين بالحاجة إلى مضاهاة الروم والفرس في الحقل الفكري، كما ضاهوهم وبزّوهم في الحقل السياسي والعسكري. فكان أن أقبلوا على الفلسفة اليونانية والعلوم القديمة إقبالاً منقطع النظير، وانصرفوا طوال نحو قرن إلى نقل هذه الفلسفة والعلوم وتدارسها والتعليق عليها، ثم خرجوا من كل ذلك في القرنين اللاحقين بتراكيب فلسفية كبرى، نقرنها بأسماء الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد والسهروردي.

وكان من ثمار هذا الإقبال أيضاً أن الحياة الدينية اضطرت إلى اتخاذ موقف صريح من الفلسفة والعلم، فاقتبست منهما جانب المنطق والأسلوب حيناً، كما فعل المعتزلة؛ أو خرجت عليهما خروجاً تاماً، كما فعل الحنابلة والمتصوفون؛ أو وقفت منهما موقفاً معتدلاً هو وسط بين الأخذ والرد، كما فعلت الأشعرية وما اشتق عنها من مدارس وفرق.

مضمون العقيدة الدينية بين التجديد والتقليد

لا مندوحة للباحث من استهلال سيرة النهضة الفكرية في القرن العشرين بالإشارة إلى الدور الذي لعبه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) في تحديد المنهاج الإصلاحي للإسلام الحديث. ومع أن الشيخ محمد عبده كان مديناً للسيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، في رؤياه للإسلام الجديد وطاقاته المهدورة، فإليه يعود الفضل الأكبر في بسط هذا المنهاج وتحديد معالمه والترويج له.

وينطلق كلاً من جمال الدين ومحمد عبده من مقدمة كبرى: هي صلاحية الإسلام، في جوهره، لجميع العصور. وما الوهن والانحطاط الذي ينعي على الشعوب الإسلامية إلا نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ودسائس الأجانب ومكائدهم منذ أيام الخليفة المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢) حتى يومنا هذا، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني، كما يزعم الخصوم. فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والاختيار وينكر التواكل والخمول. ولكن المسلمين قد ضلوا سواء السبيل وتنكبوا عن الاهتداء بهدي دينهم، فصاروا إلى ما صاروا إليه من الانحطاط والجمود (راجع لمحمد عبده «الإسلام والرد على منتقديه»، القاهرة ١٩٢٨، ص ٢٦). فلزم للخروج من هذا المأزق أن يبعث الإسلام من جديد ويطهر من الشوائب التي لحقت به، في غضون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح، الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد، الذي كان المعدن الذي اشتق منه المذاهب الفقهية، لكي يتسنى للعالم أن يؤوّل التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر.

هذه أهم مقومات الدعوة التي صدع بها محمد عبده وحمل لواءها في مطلع القرن نفر من تلامذته، لعل أشهرهم الشيخ محمد رشيد رضا (توفي ١٩٣٥) مؤسس مجلة «المنار»، الذي لم يكل عن المناداة

بأصالة الإسلام وصلاحيته لكل عصر. وليس غرضنا في هذا المقال التوفر على سرد سيرة هذه الحركة الإصلاحية التي بدأت في أواخر القرن الماضي وأتت بعض ثمارها في العقود الأولى من هذا القرن. ولكن يلاحظ أن هذه الحركة قد طبعت بطابعها الخاص معظم المؤلفات الدينية التي ما زالت تنبثق عن أقلام الأدباء والمفكرين في الشرق العربي. فمنذ ظهور المساجلة المشهورة بين محمد عبده وغبريال هانوتو على صفحات جريدة «المؤيد» (٢١ آذار، مارس، حتى ١٣ أيار، مايو، سنة ١٩٠٠)، والجانب الحجاجي يهيمن على نتاج المشتغلين بالقضايا الدينية. يقوم هذا الجانب الحجاجي، الذي قد ندعوه علم الكلام الجديد، على الانتصار للإسلام ودرء الهجمات التي يتعرض لها على يد المستشرقين ومن لفّ لفهم خاصة، واتهامهم بالغرض تارة أو بالتقصير عن إدراك حقيقة الإسلام طوراً. (وذلك بالضبط ما فعله المعتزلة في القرن الثامن والتاسع في ردودهم على الدهرية والمانوية والبراهمة وسواهم من منكري الإسلام). ويتراوح هذا الحجاج بين المعالجة الرزينة للمآخذ التي يأخذها الخصوم على الإسلام وتفنيدها على أساس من العقل والمنطق، من جهة، وبين التشنيع والاستنكار والمكابرة، في الرد على هؤلاء الخصوم، من جهة ثانية.

ومما يؤسف له أن الضرب الثاني يربو على الضرب الأول ويكاد لا يحيط به حصراً. ولكننا نكتفي بالتمثيل عليه ببعض المنشورات التي ظهرت حديثاً، ككتاب «الإسلام ومشكلات الحضارة» (١٩٦٢) لسيد قطب، صاحب كتاب «الإسلام والعدالة الإجتماعية» وسواه من المؤلفات المعروفة. ينطلق المؤلف من كتاب الكسي كاريل «الإنسان هذا المجهول»، ليدلل من خلاله على تخبط الحضارة الغربية في ظلام دامس، في معالجتها لمشاكل الإنسان الخلقية والدينية. ومع أنه مضطر ضمنا إلى استثناء الكسي كاريل، الذي يقتطف من كتابه فصولاً كاملة في تأييد أقواله، والثناء عليه ثناء حسناً، فهو يرى مع ذلك أن الكسي كاريل «سجين هذه الحضارة (الغربية) وسجين بيئتها وتاريخها وملابسات حياتها... فلم يملك، حين يثب الوثبة الكبرى، أن يخرج من إطارها» (ص ١٦٥). لذا لم يكن العلاج الذي يصفه ـ أي توخي الإنسان الحديث معرفة أعمق بالذات البشرية ــ شافياً، لأنه لم يدخل فيه جانب الدين الأصيل. والجانب الديني الوحيد الذي يدخله هو الجانب الروحاني (المسيحي) المجرد الذي لم تجن منه الحضارة الغربية، لا سيما في العصور الوسطى، عند المؤلف، إلا ثمار الرهبنة العجفاء. فكان على المفكر أن يطلب لإنسان القرن العشرين مخرجاً آخر من المآزق الخلقية والروحية التي زجته الحضارة الغربية فيها. وهذا المخرج هو المنهج الإسلامي للحياة، الذي يمتاز عن المخرج العقلي والروحي، الذي يقترحه الكسي كاريل، وما عداه من المخارج جملة، لأنه وحده كفيل بإنقاذ هذا الجيل. «فنحن أصحاب المنهج الإسلامي للحياة»، كما يقول سيد قطب، «نملك للبشرية ما لا يملكه أحد آخر على ظهر هذا الكوكب... ونملك أن ننقذ دكتور كاريل نفسه من حيرته هذه وأن نستجيب لصراخه المخلص العميق الحاد» (ص ١٦٨).

يتلخص هذا المنهج في الترحيب بالعلم، ولا سيما العلوم الإنسانية، وفي الخروج بمفهوم الدين عن ذلك الإطار الروحي الضيق الذي زجه فيه الكسي كاريل وأقرانه في الغرب. فالدين عندنا، كما يقول الكاتب، «بوتقة الحياة كلها، تصهر فيه ثم تشكل في جميع صورها وألوانها». فكان «العقل والعلم

والصناعة والاقتصاد والسياسة والصلاة والدعاء والاتصال بالملأ الأعلى ظواهر لهذا النشاط حول هذا المحور وداخل هذا الإطار». لذا لم يكن هذا الدين مضطراً إلى رفض الحضارة الصناعية ومحاربتها، على غرار ما فعلته الكنيسة في أوربا، أو التنكر للعلم الذي تقوم عليه الحضارة الغربية اليوم. فبين المنهج الإسلامي وبين العلم، عند سيد قطب، «صلح قديم». وهو يقارن في هذا المقام بين المنهج الإسلامي والمنهج اليوناني القديم، الذي اتصف بالإغراق في التجريد، ويذهب إلى أن ميزة المنهج الأول أنه يوفق بين نزعتين متضاربتين: هما المثالية والواقعية، فصح تسميته «بالمثالية الواقعية» أو «الواقعية المثالية». من هنا أثره في قيام النظرة التجريبية العلمية، التي ترتكز عليها النظرة الحديثة إلى الكون وتؤلف ركناً من أركان الحضارة الغربية. فإلى الفكر الإسلامي إذاً يعود الفضل الأكبر في قيام هذه النظرة، لا إلى الفلسفة اليونانية أو الحضارة الرومانية أو «تصورات الكنيسة»، في العصور الوسطى، كما قد يزعم أنصاف العلماء. ولكن الإسلام براء مع ذلك مما آل إليه التطور العلمي في العصور الحديثة في أوربا. وهنا يتبين لنا تناقض هذا التفسير لنشأة العلم الحديث. فالمؤلف يفاخر، من جهة، بان المنهج الإسلامي هو الأساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية الحديثة، ولكنه يبرئه، من جهة ثانية، من جميع التبعات التاريخية لقيام هذه النظرة. بل هو ينكر كل ما يلزم عن مقدمته الكبرى تلك من نتائج. فيأخذ على المذهب المادي، في شكله الماركسي خاصة، تسخيره للمادة، وعلى النظرة البيولوجية (أو، كما يدعوها، الحيوانية) إلى الإنسان، التي وضعها داروين وبنى عليها فرويد النتائج الجنسية المعروفة، حطّها من شأن هذا الإنسان والانحدار به إلى مستوى البهيمة. ويرد بالاختصار كل ما تمخضت عنه لحضارة الحديثة من نظم أو مذاهب علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية، على الرغم من يقينه أن الجذور التاريخية لكل ذلك تمتد إلى المنهج العلمي الذي وضعه المسلمون وأفسده الغربيون.

علي عبد الرازق

لن نسترسل في بسط الجوانب الأخرى لهذا التيار الحجاجي، الذي ينتمي إليه لفيف من المفكرين المعاصرين، كمحمد الغزالي وعمر فروخ وسواهما، ولكن نلاحظ أن الطابع السلبي الدفاعي غالب عليها. ففي حرص هؤلاء المفكرين على الإشادة بفضل العرب والمسلمين على الحضارة العالمية، كثيراً ما يرون أنفسهم مضطرين إلى الانتقاص من فضل الأمم الأخرى أو التشنيع عليها. وهو لعمري نهج ليسوا ملزمين بانتهاجه. فالغض من شأن الحضارة العالمية يفضي حتماً إلى الغض من شأن القسط الذي ساهم العرب به في بنيان هذه الحضارة. ومن حسن الحظ أنه قام بين ظهرانينا فريق آخر من المفكرين العرب في العقود الثلاثة الأخيرة توسلوا إلى تأييد العقيدة الإسلامية والذود عنها بوسائل أخرى، أقرب إلى العقل والمنطق من جهة، وأوفى بحاجات المسلمين ومتطلبات العصر الحديث، من جهة ثانية. غرض هذا الفريق، فيما نرى، تفسير المضمون الروحي للعقيدة الإسلامية تفسيراً جديداً، لا يلزم عنه التخلي عن شيء منها، وإن لزم عنه الإصاخة إلى داعي العقل في تدبر شؤون الحياة الحاضرة تدبراً عقلياً واعياً. ومع أن دعاة هذا التفسير الجديد للإسلام ما زالوا قلة، ومع أنه لم يتجاوب بعد مع ما يمكن دعوته بالضمير الإسلامي

العام، فلعل تفسيرهم هذا أهم محاولة فكرية للنفوذ إلى غور المشكلة الروحية في العصور الحديثة. فقد أدرك هؤلاء المفكرون بادئ بدء ضرورة التمييز بين الجانب الروحي والجانب الزمني من المعتقد الديني، وأقروا ضمناً بأن لكل من هذين الجانبين مقاييسه ومقوماته، وأن من الشطط الخلط بينهما، وإلا لحق بالجانب الروحي ما يلحق بالجانب الزمني من نقص وتحول لا محالة، فنكون قد أسأنا إلى هذا الجانب وانتقصنا من أصالته من حيث لا ندري. كان أول من روّج لهذا التفسير الجديد في الشرق العربي الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥). وعلى الرغم من توفر علي عبد الرازق في هذا الكتاب على المسائل الدستورية والسياسية، لا سيما ما يتصل منها بمسألة الخلافة، فقد كان غرضه الأصلي، في دعوته إلى فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني في الإسلام، الرفع من شأن الجانب الأول وتنزيهه عن شروط الصيرورة والتحول التي لا بد أن يخضع لها الجانب الثاني. ذلك أن الأول متصل بحقيقة إلهية أزلية ثابتة، بينا الثاني متصل بالرؤيا البشرية للتشريع. ومن أهم الحجج على ذلك أنهم مضطرون في بلوغ هذا الغرض، في ميدان السياسة والاقتصاد وما عداهما، إلى استعمال القوة أو الإكراه، وهيهات أن يسوغ استعمال القوة أو الإكراه في نشر دعوة روحية جوهرها تطهير القلوب من الضغينة وتنقية العقائد من الخرافات.

عندما ظهر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أصدرت هيئة من كبار علماء الأزهر في ١٢ تموز (يوليو) ١٩٢٥ تفنيداً مفصلاً له، وتلا ذلك حكم قضى بشطب اسم صاحبه من سجل علماء الأزهر وعزله من جميع مناصبه القضائية الإدارية للأسباب التالية: أولا، دعواه أن الإسلام دين روحي وحسب؛ ثانياً، قوله أن منصب النبي السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي أو الروحي؛ ثالثاً، زعمه أن الخلافة، في مدلوليها الديني والدنيوي، ليست واجبة.

مهما يكن من العنف الذي تلقت به الأوساط المحافظة تفسير علي عبد الرازق لماهية السلطة الدينية وصلتها بمضمون المعتقد الروحي فيه، فقد كان لهذا الرائد الجرئ فضل كبير في فتح باب المساجلة، حول مسألة من أخطر المسائل الفكرية وأبعدها غوراً، بالنسبة لحاضر الإسلام ومستقبله، السياسيين والروحيين معاً. ولعل أهم داعية للتفسير الجديد، منذ علي عبد الرازق، هو خالد محمد خالد، الذي خطا به خطوة جريئة أخرى، في اتجاه الفصل الحاسم بين الجانب الروحي والجانب الزمني، بعد انطلاق صرخة الداعية الأول بربع قرن. يدعو المؤلف في كتابه «من هنا نبدأ» (١٩٥٠) إلى «عزل الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها» (ص ٤٧)، حرصاً على سلامة ذلك الدين وصفائه؛ ويحمل على أولئك «المغفلين النافعين»، الذين يريدون للشرق وحده الاعتصام بحبل الروحانية ونبذ المادية وإقامة حكومة تقيم الحدود في الأرض وتحكم بما أنزل الله من أحكام، وهم يجهلون مدى الضرر الذي يلحقونه بأبناء الشرق، والتخلف الذي لابد أن يؤولوا إليه، لو أصغوا إليهم وحولوا بصرهم عن العالم المادي جملة. وهذه الذريعة تلجأ إليها طبقة الكهنوت ومن لفّ لفّها لأغراض في نفسها، جرّت على المسلمين الويلات وأفضت بهم إلى التقاعس والتواكل. فوجب إقصاء هذه الطبقة عن حلبة الحياة السياسية وحثها على الاضطلاع بالمهمة الروحية التي انتدبت إليها أصلاً. هذه المهمة التي تتلخص في الدعوة إلى المحبة والتآخي بين البشر، من جهة، وفي تسبيح الله وتمجيده من جهة ثانية، لا مساس لها بشؤون الحياة

السياسية والدنيوية. ومع أن النبي فاوض الخصوم وعقد المعاهدات ومارس الكثير من صلاحيات الحكم، في بداية الدعوة، فقد ألجئ إلى ذلك بحكم ضرورات اجتماعية. ولو كان له خيار في الأمر لآثر التنكب عن شؤون الدنيا والتوفر على شؤون الروح دون سواها، وهو الذي قال لعمر: «مهلاً يا عمر، أتظنها كسروية؟ إنها دعوة، لا ملك».

ثم إن الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية يسيء، كما مر، إلى حقائق الدين الروحية ذاتها. فهذه الحقائق، خلافاً للأهداف والوسائل الدنيوية، أزلية لا يلحق بها تغير. فإذا ربطنا بينها وبين تلك الأهداف والوسائل سخرناها لظروف التغير والتحول التي لابد أن تخضع الأخيرة لها.

خالد محمد خالد

عاد خالد محمد خالد حديثاً إلى الخوض في موضوع الجانب الروحي من المعتقد الإسلامي، في كتابين آخرين هما «معاً على الطريق: محمد والمسيح» (١٩٥٨) و«كما تحدث القرآن» (١٩٦٢). وهو يرسم في الكتاب الأول مخططاً جريئاً لما يمكن دعوته بفلسفة إنسانية، ضمن إطار التنزيل. فيبدأ بسقراط، أبي الفلسفة الإنسانية عنده، الذي مهدت دعوته إلى معرفة الذات للدعوة السماوية، أو كما يقول المؤلف: بشرت الفلسفة بالدين. وإلى جانب سقراط قام حكماء وأنبياء آخرون، كبوذا وكنفوشيوس وأشعيا، نادوا بدين المعرفة والفضيلة وتجشموا الصعاب في سبيل رسالتهم النبيلة، التي لم تكن إلا المرحلة الأولى في مسير الإنسان نحو غايته القصوى، وهي إدراك الحق والعمل به. وتلك هي الغاية التي قيض للبشرية بلوغها آخر الأمر، بفضل «الأخوين» محمد والمسيح.

تقوم دعوة المسيح ومحمد، عند المؤلف، على الأخذ بيد الإنسان في مسيرته هذه، وتحريره من عبودية الجهل والتقليد، وتقرير حقه بالمعارضة، والخروج به عن دائرة العنصرية الضيقة، وفتح آفاق الإنسانية الرحبة أمامه. فالإنسان هو الشمس التي تدور حولها الكواكب، عند المسيح كما يقول خالد، وما ثورته على الفريسيين والكتبة غير تقرير لهذه الحقيقة الناصعة وتنصيب الإنسان رباً للسبت بعد أن كان السبت عند الفريسيين رباً للإنسان. وعلى غراره ضرب محمد الذي حرر الضمير الإنساني من الخرافات والأوهام وأثبت حق الإنسان بالتساؤل والمجادلة والتصرف بشؤونه الدنيوية، بحسب رؤيته وبصيرته، كما جاء في الحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، وأبطل العنصرية، أي التمايز العرقي بين البشر. كذلك دعا كلا محمد والمسيح إلى إقرار حق الإنسان بالحياة، في ظل الأخوة البشرية الجامعة والسلام الشامل. فكانا بحق رسولي السلام إلى بني البشر، وحاديه إلى بلوغ الفردوس الموعود. ومهما أصاب رسالتهما تلك من نكسات، فالتفاؤل الصادق كفيل بإقناعنا بأن النصر لها لا محالة. «فقد أقسم محمد أن المسيح قادم، ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً. ونحن نؤمن بصدقه... ونؤمن بأن عودة المسيح هذه تعني انتصار القيم التي كان المسيح يمثلها... تعني انتصار الإنسان وانتصار الحياة. تعني سيادة الحب وسيادة السلام» («معاً على الطريق»، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٩٠ ـ ١٩١).

هنا قد يتساءل المرء: أيكون هذا الانسجام التام بين دعوة المسيح ودعوة محمد، كما يؤولهما محمد خالد، نتيجة الصدفة المحض أم الضرورة الحتمية؟ والجواب عنده أن وحدة الرسالة الإنسانية التي بشرا بها، والتي مهد لها سقراط والحكماء القدامى، لم يكن بد من انتهاء البشر إليها، لأنها كانت بمثابة العلاج الشافي لأدواء البشرية وأوجاعها طوال العصور، والجواب البات على نشدانها للحق والخير، ومن اليسير تأييد ذلك بآيات القرآن المحكمات. فالقرآن يقرر وحدة الدين ويحث على التصديق بما جاء به الأنبياء جميعاً، كجزء من مقومات الإيمان الصحيح. وليس أدل على ذلك من اعتباره إبراهيم أباً للأنبياء وأول المسلمين. لذا كان الدين الذي جاء به موسى وعيسى ومحمد ديناً واحداً.

يلاحظ أن القول بوحدة الأديان السماوية ليس من مبتكرات محمد خالد. فمنذ مطلع القرن العشرين والمجددون من المفكرين ينادون بوحدة الرسالة السماوية، ويدعون إلى التآخي بين أبناء الديانات المختلفة، ونبذ روح الشقاق والخصام. ولعل الجديد في تحليل محمد خالد هو التنويه بالجانب الإنساني من العقيدة المنزلة واعتباره سقراط من رواد هذه العقيدة الكبار على الرغم مما روي عن سقراط من استغراقه في تنصيب العقل إماماً دون سواه. ونحن لا نود الغض من هذا الجانب الإنساني أو الطبيعي، ولكننا ننبه على المزالق النظرية التي قد يفضي إليها الإغراق في تمجيد العقل ودوره في تأويل المعتقد الديني. فهذا المعتقد لا يقتصر على ما يكشف عنه العقل بنوره الطبيعي، بل يتعداه، بحكم مصدره السماوي المتعالي. وما لم يحدد الباحث بوضوح ميدان العقل وميدان الإيمان والعقيدة تعذر عليه إساغة ما يخرج عن نطاق العقل أو التأليف بينه وبين ما يدخل فيه. ومهما بالغنا في الرفع من شأن الإنسان، فينبغي ألا نغفل عن أن المقدّرات الإنسانية غير المقدّرات الإلهية، وأن الفلسفة، وإن كانت رديفة الدين، فهي شيء والدين شيء آخر. فإذا صح أن سقراط أبو الفلسفة الإنسانية، فليس يلزم عن ذلك ضرورة أنه أبو المعتقد الروحي الذي انبثق عن المسيحية والإسلام. فأبو هذا المعتقد، كما يقول خالد محمد خالد نفسه، هو إبراهيم وليس سقراط.

توفرنا على ذكر خالد محمد خالد وتأويله لمضمون المعتقد الديني في الإسلام هذا التوفر، لأنه يمثل هذه النزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر تمثيلاً حسناً. ولكن «إنسانيته» هذه لا تخرج به عن طور الاعتدال، فهو يبقى على الرغم من كل شيء أميناً للجانب الإيماني إلى حد ما، حريصاً على الإبقاء عليه ما أمكن. وهكذا تكون الفلسفة الإنسانية مسخرة عنده للعقيدة السماوية، ويكون العقل رائداً للإيمان أو بشيراً له. ونحن نعلم أن منطق «الإنسانية» لم يفض دوماً إلى هذه النتيجة، وأن من المفكرين الإنسانيين من لا يسلم أصلاً بما يعتبره المتدينون من متممات الرؤيا العقلية، وراء عالم الشهادة أو الإدراك البشريين.

وهذه الإنسانية لا تخرج به أيضاً عن الاهتمام بالقضايا الإنسانية الأخرى الأشد مساساً بالحياة الفعلية العامة، كقضايا الاشتراكية والوراثة وتحديد النسل وما أشبه. فيطبق عليها المقاييس العقلية ذاتها التي طبقها على مشكلات الإنسان الخلقية والروحية الكبرى. وهو نهج درج عليه عدد كبير من مفكرينا، الذين لم يقتصروا على مشاكل العصر الروحية، بل تناولوا المشاكل السياسية والاقتصادية

والاجتماعية التي تواجه الشعوب العربية في منتصف القرن العشرين. ولكن التطرق إلى أقوال هؤلاء المفكرين لابد أن يخرج بنا عما رسمناه لأنفسنا في هذا المقال ويفضي إلى التطويل.

الإسلام الصحيح والرد على خصومه

فإذا عدنا إلى الجانب الديني أو الروحي من الفكر المعاصر، برز لنا مفكر فذ كان له في هذا الميدان جولات مذكورة، هو النقادة والأديب الشهير عباس محمود العقاد، الذي اخترمته المنون عن ٧٥ سنة في منتصف العام الماضي. جمع العقاد إلى حسه الأدبي المرهف ثقافة واسعة قلّ أن يظفر بها أديب عصامي من أشباهه اليوم، وتناول في عدد من المؤلفات، نخص بالذكر منها «عبقرية محمد» (١٩٤٣) و«الله» (١٩٦٠) و«الفلسفة القرآنية» (١٩٤٧) و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٦٢)، طائفة من أخطر المسائل التي تواجه المفكر المعاصر، إذ يعكف على القضايا الدينية والفكرية الكبرى اليوم. وهو في معالجته لهذه المسائل يكاد يلم في كتبه هذه بجميع الحجج التي ما فتئت تتردد على ألسنة المفكرين، في معرض الذود عن الإسلام والانتصار له. فكان لمؤلفاته إذاً أهمية مزدوجة. لنأخذ على ذلك مثلاً كتاب «عبقرية محمد» الذي حفزه على تأليفه ـ كما يقول ـ تجني السفهاء على النبي من جهة، وحث الرفاق له على تأليفه، من جهة ثانية. فعمد إلى وضع هذا الكتاب لإقامة البرهان على أن «محمداً عظيم في كل ميزان»: في ميزان الدين وميزان العلم وميزان الطبائع الآدمية. وهو يستهله بالتدليل على أن دعوة محمد إنما كانت استجابة لظروف تاريخية معينة كان يحياها العالم في القرن السابع. ففي عالم متداعٍ خرجت بيزنطة فيه عن الدين إلى الجدل العقيم، واستبدت ببلاد فارس الغوائل والشهوات، وتأرجحت الحبشة بين التوحيد والوثنية، واكتشفت الجزيرة العربية ظلمات الجهل والشك، لم يكن لظهور الدعوة الإسلامية من بدّ. والذي أهّل محمداً لمنصب الدعوة استكماله لصفات لا تستقيم الرسالة بدونها، هي فصاحة اللسان والقدرة على تأليف القلوب وقوة الإيمان. ولما صدع النبي بالدعوة تألبت عليه القوى الغاشمة، فلم يكن له بدّ من حمل السلاح في وجه الأعداء، درءاً للعدوان وتوطيداً لدينه الجديد. وهنا تجلت عبقريته العسكرية، التي يقارن العقاد بينها وبين عبقرية نابليون. ولما استتب له الأمر اضطرته الولاية على المسلمين أن ينهض بأعباء الإدارة والحكم، فتجلت عبقريته الإدارية في تدبير شؤون المسلمين، كما تجلت عبقريته الخلقية وحسن شمائله في رفقه ودعته في معاملته لزوجاته ولسائر المؤمنين. ويشهد على ذلك سيرته النبوية والشرائع السماوية التي سنها الإسلام، في أبواب الزواج والإرث والمعاشرة وما شاكل.

ومع أن العقاد كثيراً ما يدخل في الجدل مع الخصوم في مؤلفاته الدينية، فقلما تخرج لهجته عن طور الاعتدال أو يتنكب عن التذرع بالأدلة العقلية في ذلك. يضاف إلى ذلك أنه كثيراً ما يخوض المعركة تحت لواء المعتقد أو الإيمان الديني عامة، بغية إثبات أصالته، قبل التطرق إلى تقرير حقائق الإسلام وامتيازها على ما عداها. وعلى هذا الوجه يكون قد تنبه أكثر من أي مفكر آخر إلى أن النهج العقلي يقتضي الشروع بتقرير هذا الأصل قبل الخوض في الفروع. وبديهي أن الدخول مع المنكر لهذه الحقيقة في الجدل حول الفرعيات لن يجدي فتيلاً ما لم تثبت عنده الأصول أولاً. وأول هذه الأصول إقامة الدليل العقلي

على أن الإيمان الديني ليس وهماً أو فضلاً، وأن وراء عالم الشهادة عوالم أخرى لا تتنافى مع العقل، ولكن العقل لا قبل له بارتيادها دون هادٍ سماوي. وهو يوجز شِبَه المبطلين للإيمان في كتاب «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٦٢) في اثنتين: شبهة الشر وشبهة الخرافة. حاصل الشبهة الأولى أن وجود الشر يتنافى مع الإيمان بإله كامل قادر على كل شيء؛ وحاصل شبهة الخرافة أن العقائد الدينية لا تتفق مع ما يقره العقل أو الحس، لا سيما عند النخبة المختارة التي لا تؤخذ بالخرافات أو الأوهام بيسر، خلافاً لجمهور الناس الغالب الذي يجد فيها ملاذاً طبيعياً من الجهل أو الجزع.

وفي حل هاتين الشبهتين يدلل العقاد على أن وجود الشر في عالم مخلوق ضرورة لا مفر منها، لأنه يستحيل على الكائن الكامل أن يبدع نظيره في الكمال. فوجب إذاً أن يلحق بالمخلوق شيء من النقص لا محالة، إليه مردّ الشر الذي نقع عليه في هذا العالم المخلوق. أما إمساك الله عن خلق العالم جملة، وهو مع ذلك إله قدير، فينطوي على تناقض، لأن معنى القدرة هو إخراج المقدور إلى حيز الوجود (ص ١١). كذلك يدلل على أن نسبة الإيمان الديني إلى الخرافة ضرب من التهويل أو الافتراء. فليس بوسع اللائذين بالحس أو العقل من منكري العقيدة الدينية أن يكشفوا الغطاء عن كل ما في الكون من أسرار ومعميات، وليس عندهم بديل عن الأديان السماوية يفضلها من أية وجهة. بل على العكس، لا يماري منصف في الدور الذي لعبه الدين في شتى الحركات التاريخية الكبرى. فليس أقوى وأبقى من العامل الديني في تاريخ هذه الحركات، بل قوة العوامل الأخرى إنما تقاس بقوة هذا العامل. وهكذا يؤيد شاهد التاريخ شاهد العقل على أصالة العقيدة الدينية ودورها الفعال في بناء الحضارة، ويدلل على إحاطتها بجوانب الحياة المختلفة. وما ذلك إلا لأن مرد هذه العقيدة إلى «العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض ومصير، إلى غير نهاية» (ص ١٧). بناء على هذا التعريف الجامع للدين يتبين لنا امتياز الدعوة الإسلامية على ما سواها من الدعوات الدينية. فامتياز ديانة ما على ما عداها منوط بشمولها وسمو عقائدها وشعائرها. فإذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين السماء والأرض، فتلك الديانة عاجزة عن بلوغ ذلك الشأو من الشمول. أما إذا وجدناها توحد الشمل وترأب الصدع، ولا تفصل بين حق الجسد وحق الروح أو بين ما لقيصر وما لله، على غرار ما فعل الإسلام منذ بدء الدعوة، فتلك الديانة أشمل وأصدق.

كذلك إذا قسنا ما رسمه الإسلام لأتباعه من عقائد في الذات والصفات الإلهية وفي النبوة والإنسان وفي العالم الآخر، بما رسمته الديانات السابقة عند اليونان والرومان أو في المسيحية واليهودية، امتاز الإسلام عليها جميعاً من حيث الشمول والرجاحة. لنأخذ على ذلك مثلاً مسألة القدر، وهي معضلة المعضلات في جميع الديانات والفلسفات القديمة والحديثة. جعل الهنود الأقدمون القدر (كارما) حكماً بين الآلهة والبشر، وبين النبات والجماد؛ وقال اليونان بتسلطه على كل شيء، الآلهة والبشر على السواء؛ وآمن البابليون بالطوالع السعيدة والمنحوسة؛ والعبرانيون بإرادة يهوه التي تتحكم بأحداث التاريخ؛ وربطت المسيحية بين خطيئة آدم الأصلية والقضاء المحتوم على ذرية آدم بالموت؛ واعتبر القديس بولس حال الإنسان بين يدي خالقه كحال الفخار أو الخزف بين يدي الخزاف. أما في الإسلام، فعند المؤلف أن مشكلة القدر فرع لمشكلة الشر، والشر، كما مر، كنه الوجود المخلوق الذي لا محيد عنه لموجود عدا الله،

فكان استعصاء مشكلة القدر على العقل أشبه باستعصاء مشكلة العدل الإلهي التي لا قِبل للعقل البشري أن يحيط بها. فعلينا والحالة هذه أن نكتفي من ذلك بالاقتراب والمشارفة، «لأن الإحاطة بدلائل الحكمة الإلهية أمر غير معقول في حكم العقل نفسه، إذ كان العقل المحدود لا يحيط بالقدرة التي ليست لها حدود» (ص ٨٧. قارن أيضاً «الفلسفة القرآنية»، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٥٧ وما قبلها). فكان الإيمان بالقدر إذاً جانباً من جوانب الإيمان بالقدرة والحكمة الإلهيتين وسكون النفس المؤمنة إلى ذلك، رغم استعصائه على العقل.

هذا شاهد على أسلوب المؤلف في معالجة القضايا الدينية في الإطار الذي رسمه لنفسه، مؤيداً بالأدلة العقلية تارة ومصطنعاً لأسلوب المقارنة والتحكيم طوراً. ويجدر بنا الثناء عليه لالتزامه هذا الأسلوب من جهة، ولتجرده لمعالجة أعوص القضايا وألصقها بأصول المعتقد الديني من جهة أخرى. وسوف نشفعه بشاهد آخر مستمد من كتاب «الله» (١٩٦٠)، الذي استعرض فيه نشأة العقيدة الإلهية منذ أقدم العصور، ابتداءً بالمذاهب البدائية وانتهاءً بالإسلام. وليس يهمنا من استعراضه هذا إلا جانبان: أولاً، تقريره لأصالة التجربة الدينية، أو ما يدعوه بالحاسة الدينية، وما يلزم عن ذلك من تسليم بوجود كائن أو كائنات عليا. ثانياً، مقارنته بين العقيدة الإلهية في الإسلام وسائر الديانات الوحدانية، لاسيما المسيحية. ميزة الرسالة المسيحية عنده أنها أقامت العبادة على الضمير الإنساني وردت علاقة الإنسان بخالقه إلى العلاقة بين الروح ومصدرها أو بين الحياة وينبوعها. أما رسالة الإسلام فقد تممت الفكرة الإلهية ونقّتها مما لحق بها من شوائب على مر العصور، فجاءت إذاً «فكرة تامة»، تكاملت فيها مقومات الفكرة الإلهية أكثر من أي فكرة أخرى (راجع «الله» ص ١٥٩، و«الفلسفة القرآنية» ص ٩٩). وميزة هذه الرسالة على المسيحية أن الإسلام قد شفع الدعوة الروحية القائمة على المحبة بتشريع زمني متماسك، استهدف إقامة علاقات البشر على أساس من الإخاء والعدل.

محمد البهي

هذه الثنائية إذاً هي عنوان امتياز الدعوة الإسلامية على سائر الدعوات الأخرى، لا سيما ما توفر منها على الشؤون الروحية دون سواها. وقد نادى بثنائية الدين والدنيا في الإسلام عدد من المفكرين، إن في معرض التدليل على تكامل النظرة الإسلامية إلى الحياة، كما فعل العقاد، أو في معرض الرد على دعاة التفسير الروحي البحت للإسلام الذي أخذ به المجددون أمثال علي عبد الرازق وخالد محمد خالد. ومن أدنى الردود على دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي في السنوات الأخيرة رد الدكتور محمد البهي، في كتاب «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي». ظهر هذا الكتاب عام ١٩٥٧ وأعيد طبعه أربع مرات، وما زال يلاقي رواجاً عظيماً فيما يبدو، ليس في البلاد العربية وحسب، بل في سائر أنحاء العالم الإسلامي أيضاً، فترجم إلى اللغة الأندونيسية والتركية والأردية والإنكليزية، حسب قول المؤلف في مقدمة الكتاب، وحث على تدارسه عدد من زعماء المسلمين ومفكريهم. ينسب الدكتور البهي إنكار هذه الثنائية إلى تأثير الحضارة الغربية عامة ومفهوم العقيدة الدينية في المسيحية

بوجه خاص. والتخريج الجديد للإسلام الذي أخذ به المجـددون يفضي، عنده، إلى «إلغاء» شخصية الجماعة الإسلامية، التي لا تقتصر الرابطة بينها على الجانب الروحي، بل تتعداه إلى سلسلة من العلاقات الخلقية والسياسية حددها القرآن، ولم يقف فيها بالإسلام عند المفهوم الروحاني للدين الذي أخذ به الغربيون أو عند الوصايا الخلقية وحسب، بل «تجاوز هذين الجانبين (أي الجانب الروحي والجانب الخلقي) إلى جانب التعامل: في دائرة الأموال والتبادل التجاري، وفي دائرة القضاء، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام» (ص ٢٣٣). وألم كذلك بما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية بين الشعوب المسلمة وغير المسلمة. وتتصل بهذه العلاقات، في شرعة الإسلام، فريضة الجهاد في سبيل الدعوة ومحاربة الإلحاد في جميع العصور، وهي فريضة لم تنته بانتهاء الدعوة في القرن السابع، كما زعم بعض المجددين أمثال أحمد خان (توفي ١٨٩٨) والقادياني (توفي ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق، بل هو مستمر باستمرار الرسالة وتعرض الجماعة الإسلامية للعدوان الخارجي.

فحاصل القول أن دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي إنما يشوهون الإسلام ويسقطون باسم الروحانية المحضة أحد مقوماته الجوهرية، ويحرفون الآيات القرآنية والأحاديث التي تؤيد ثنائيته عن مواضعها تمحلاً وشططاً، مسترشدين في كل ذلك بالمستشرقين الذين ينفثون السم في الدسم، وهم لا يدرون.

وليس نفاة الثنائية هذه خصوم الإسلام الوحيدين. فثمة رعيل من الجامعيين زعموا أن الدين خرافة، متأثرين في زعمهم هذا بالوضعية المنطقية والماركسية وسواها من الفلسفات المعاصرة. ومع أن البهي لا يسمي جميع المفكرين الذي يستهدفهم هذا القول، فالقرينة تدل على أنه يدرج في عدادهم الدكتور زكي نجيب محمود، مؤلف كتاب «خرافة الميتافيزيقا» وخالد محمد خالد، الذي سبقت الإشارة إليه، ومصطفى محمود، مؤلف كتاب «الله والإنسان». ولا يتسع المقام للتطرق إلى الحجج التي يسوقها، والتي ألمّ بها العقاد كما رأينا، ولكن يلاحظ أن أقواله لا تخلو من التحكم في تخريجه لمذاهب بعض المفكرين. فنسبته مؤلف «خرافة الميتافيزيقا» إلى الإلحاد ومؤلف «من هنا نبدأ» إلى الماركسية، خروج بهذين المؤلفين عن غرض أصحابنا ـ وهو معالجة مسائل الميتافيزيق المجردة، في الكتاب الأول، على أسس جديدة قد يلزم عنها إنكار وجود الله وقد لا يلزم، والتصدي في الكتاب الثاني لبعض المشكلات الروحية والاجتماعية التي تواجه المسلمين اليوم، بحيث يتسنى لهم شق طرق جديدة لهم في المجال الزمني، دون التفريط بالحقائق الروحانية الأصيلة في دينهم. فداعي التقدم الزمني في القرن العشرين يدعوهم إلى الإقرار بصحة ما يمكن دعوته بالوسائل البشرية للإصلاح والتشريع، في ميدان الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ومهما جادل الناقد في صحة حجج المجددين من الناحية الفقهية، فلا مفر له من التسليم بأن نهضة الشعوب الإسلامية، في هذه الميادين الثلاثة، منوطة باستعدادهم لقبول حل جديد للمشكلة، دون التخلي عن عقيدتهم الدينية تخلياً تاماً. وبديهي أنه خير للعالم الإسلامي، ما دامت النهضة مما لا مناص منه، أن يكون ذلك برضى الدين الإسلامي لا رغماً عنه.

وليس يقصر الدكتور البهي تثريبه على المجددين وأساتذتهم المستشرقين (راجع الملحق الخاص بالمستشرقين، وخاصة الجدول ٢ الموسوم «بالخطرين من المستشرقين» وبينهم فئة خطرة جداً، منهم

بعض المستشرقين العرب). فله على كبار المصلحين كمحمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) مآخذ متصلة بنهجه الغربي في معالجة قضايا الإسلام، من جهة، وفتحه الباب للتأويل الفلسفي أو الصوفي لجانب كبير من الآيات القرآنية، من جهة ثانية. ولعل أدهى من ذلك ما ينعاه على إقبال من الرضى عن الحركات «التجديدية» في الإسلام، أن في تركيا أو إيران أو الهند، واعتبارها طلائع الوثبة المطلوبة في العالم الإسلامي، وحسن ظنه بالمستشرقين وأساليبهم الحديثة في البحث والتأويل. وله على كبار المفكرين العرب أيضاً مآخذ شتى. فمنهم من حسن ظنه بالمستشرقين أو نهج نهجهم العلمي، كأحمد أمين، أو ذهب بعيداً في دعوته إلى الأخذ بأسباب الثقافة الغربية، وما تقوم عليه من أسس إغريقية، وتطبيق أساليب النقد التاريخي على النصوص القرآنية، كما فعل طه حسين في كتابي «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨) و«الشعر الجاهلي» (١٩٢٦). ولا يكاد ينجو كاتب عربي او مسلم تأثر بالغرب أو أخذ عن المستشرقين، حتى ولو حسنت نيته وخلص إسلامه، من هذا التثريب. وإذا كان لا بد لنا من الثناء على الدكتور البهي لإحاطته بجوانب الموضوعات المدروسة والتزامه أسلوب البحث والجدل العلمي الرصين، فلا يسعنا إلا الإشارة إلى أن نظرته إلى الحركات التجديدية في الإسلام يعوزها شيء من الرفق والانفتاح. فغاية المصلح أو المجدد، إذا أخلص، هي الحق التام أو الخير العميم. وخليق بالباحث أن يستنكف ما أمكن عن نسبة كل من لا يتفق معه في الرأي إلى المكر أو المروق من الدين. فإذا كان المفكر بسبيل داء قد أعضل أو كثر حوله اللغط، فلا مناص له من الاجتهاد، ولا مناص لنا من عذره إذا أخطأ. لأن من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد.

إحياء التراث الفلسفي العربي

أشرنا أعلاه إلى الأسباب التي حملت المفكرين العرب على الإقبال على تراثهم الأدبي في القرن التاسع، من جهة، والإقبال على تراثهم الفكري والعلمي في أعقاب ذلك، من جهة ثانية. اقتصرت المرحلة الأولى من هذه الحركة على إخراج النصوص الفلسفية القديمة، فصدرت سنة ١٨٥٧ عن بولاق «مقدمة» ابن خلدون، وعن القاهرة كتاب «الملل والنحل» و«عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (١٨٨٢)، و«تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد (١٨٨٥)، وهي أقدم الآثار الفلسفية العربية الصادرة في الشرق، فيما نعلم. (من أقدم المنشورات الفلسفية العربية إطلاقاً كتاب «النجاة» المنشور بذيل كتاب «القانون» لابن سينا، الذي صدر عن روما سنة ١٥٩٣، وكتاب «حكم لقمان»، الصادر عن القاهرة سنة ١٧٩٨). وتتصف هذه المرحلة بإخراج النصوص القديمة دون عناية بضبطها أو تحقيقها. إلا أن التنكب عن هذا النهج أخذ يتجلى في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنه لم يؤتِ ثماره المرجوة إلا في مستهل القرن العشرين. وأول النصوص الفلسفية المحققة، فيما نعلم، هي بعض الرسائل الفلسفية والعلمية التي نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة «المشرق» البيروتية، كرسالة ابن العبري «في النفس البشرية» (١٨٩٨) ورسالة حنين بن اسحق «في الضوء» (١٨٩٩) ورسالتي «الطير» لابن سينا

والغزالي (١٩٠١) ورسالتي الفارابي وابن سينا «في السياسة» (١٩٠٦). أما النصوص المفردة المحققة فلم تأخذ في الظهور إلا في العقد الثالث من القرن العشرين، فأخرج الأب موريس بويج طائفة من النصوص الفلسفية الكبرى التي يمكن اعتبارها بحق أروع الأسفار الفلسفية العربية وأهمها، إن من حيث التحقيق العلمي أو من حيث المادة المختارة. نذكر من هذه الأسفار «تهافت الفلاسفة» للغزالي (١٩٢٧) «فتهافت التهافت» لابن رشد (١٩٣٠) فتلخيص كتاب «المقولات» لابن رشد (١٩٣٢) «فرسالة العقل» للفارابي (١٩٣٨) «فتفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد (١٩٣٨ - ١٩٥٢).

وعلى منوال الأب بويج والمستشرقين عامة أخرج عدد من العلماء العرب طائفة من النصوص الفلسفية إخراجاً علمياً يستحقون عليه كل ثناء، «كإحصاء العلوم» للفارابي، حققه وأخرجه عثمان أمين سنة ١٩٣١، وكتاب «حي بن يقظان» لابن طفيل وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي، عني بإخراجهما جميل صليبا وكامل عياد سنة ١٩٣٥ و١٩٣٩. ثم أخذت حركة تحقيق النصوص الفلسفية والعلمية القديمة في النمو، بحيث أصبحت بفضل جماعة من العلماء، نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بدوي وعبد الهادي أبي ريدة وألبير نادر، ركناً من أركان النهضة الفلسفية العربية في القرن العشرين.

ولا يتسع المقام للاستطراد في ذكر نتاج هؤلاء العلماء الخصب، لذلك نكتفي بالتنويه بما لهم من إياد على بعث الحركة الفلسفية والتمهيد لقيام مرحلة أخرى من مراحل التقدم الفكري، وهي الإقبال على تدارس التراث القديم والتأريخ له وتقويمه. وقد بدأت هذه المرحلة أيضاً بداية متواضعة في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنها لم تبلغ طور النضج إلا في العقود الأولى من القرن العشرين. وأقدم كتاب في باب التأليف الفلسفي، فيما نعلم، هو كتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح أنطون، الذي ظهر في أوائل سنة ١٩٠٢. (أقدم الأبحاث الفلسفية بالعربية هي الفصول التي تناولت ابن رشد وابن باجه في «دائرة المعارف» للمعلم بطرس البستاني، الصادرة سنة ١٨٧٦، وبعض المقالات التي ظهرت في «المقتطف» و«الهلال» في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. راجع للمؤلف «الدراسات الفلسفية العربية» في «الفكر الفلسفي في مائة سنة» بيروت ١٩٦٢، ص ٢٤٩ إلخ).

ولظهور كتاب فرح أنطون أهمية تاريخية مزدوجة. فقد استهل المباحث الفلسفية الجدية في مطلع هذا القرن وفتح باب المساجلات الفكرية بين أقطاب الفكر في مصر، كالشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، حول طائفة من المسائل الدينية والفلسفية الكبرى، التي كان فرح أنطون قد تطرق إليها في مجلة «الجامعة»، كمسألة الخلق والسببية وماهية المادة وسواها. وعلى الرغم مما لهذا الكتاب والمساجلات التي دارت عليه من شأن من الناحية التاريخية، فهو لا يخلو من المغالطات والتقصير في بلوغ شأو الدقة والتمحيص المطلوبين. فكلا الشيخ محمد عبده وفرح أنطون ينسبان إلى أرسطو والرازيين وابن رشد وابن سينا أقوالاً لم تصح نسبتها إليهم، لن نسهب القول فيها.

وأفضل من ذلك وأوفى في باب التاريخ للفلسفة العربية «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» لمحمد لطفي جمعة، الذي باشر بوضعه سنة ١٩٠٩ وهو ما يزال طالباً بجامعة ليون بفرنسا، وأكمله سنة ١٩٢٧. ويتصف هذا الكتاب بإحاطة صاحبه وسعة اطلاعه، إلا أن فيه شيئاً من التشويش الناجم عن التهاون في استخدام المراجع التي استقى معارفه منها والسكوت عنها. ولكن يتبين من تصفح الكتاب أن

مؤلفه اعتمد على بعض المستشرقين، شيمة مونك وريئان، الذين لا يتلكأ عن الإقرار بفضلهم في الكشف عن ذخائر الفكر العربي. وهو ينعي على العرب المحدثين التقصير عن الاضطلاع بهذا العبء والانتقاص من فضل أسلافهم عليهم والحط من شأنهم.

ومن الذين أسدوا لمرحلة الدراسة والتأريخ للفكر الفلسفي خدمات جلى في العقدين الثالث والرابع طه حسين وجميل صليبا وإبراهيم مدكور. فقد أصدر طه حسين سنة ١٩٢٥ دراسة لفلسفة ابن خلدون الإجتماعية، وأصدر جميل صليبا سنة ١٩٢٦ دراسة لإلهيات ابن سينا، وأصدر إبراهيم مدكور سنة ١٩٣٤ دراستين، تدور إحداهما على منطق أرسطو في العالم العربي والثانية على منزلة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية. ومن غريب الاتفاق ان هذه الدراسات الأربع ظهرت بالفرنسية، وعليها قس دراسة عادل عوا «للروح النقدي عند إخوان الصفا» (١٩٤٨) و«مقولات أرسطو في أصولها السريانية والعربية» لخليل الجرّ (١٩٤٨) و«فلسفة محي الدين بن عربي الصوفية» لأبي العلاء عفيفي (١٩٣٠) — وهي بالإنكليزية.

وأهمية هذه الدراسات أنها تمثل مرحلة هامة في سيرة التأريخ العلمي الرصين للفكر الفلسفي عند العرب وتضارع في التزامها لقواعد البحث العلمي الصارم نظائرها في اللغات الأجنبية. وإذا دل تحريرها بلغة أجنبية على شيء، فعلى الدور الذي لعبته الثقافة الغربية وأربابها في الإقبال على دراسة الآثار الأدبية والفلسفية عند العرب وحث أبناء لغة الضاد على الاضطلاع بمهمة إحياء تراثهم القديم والتعريف به وتقويمه. ولن نستطرد في هذا البحث إلى ذكر سائر الأبحاث التي حبرها هؤلاء العلماء وأقرانهم، كعبد الرحمن بدوي وأحمد فؤاد الأهواني والأب فريد جبر في شتى ميادين الأبحاث التاريخية الإسلامية في منتصف هذا القرن، لكثرتها وضيق المقام بذكرها.

الترجمة والتأليف في أبواب الفلسفة العامة

اقتصرنا أعلاه على ذكر المنشورات الخاصة بالفلسفة العربية، من دراسات ونصوص. ولا بد لنا الآن من التطرق إلى ذكر جانب آخر من جوانب الحركة الفكرية، وهو التأريخ للفلسفة العامة والتأليف في أبوابها المختلفة. وإذا كان لعناية المفكرين العرب اليوم بتراثهم الفلسفي فضل عظيم في بعث الحركة الفلسفية بيننا، فللعناية بالتراث الفلسفي العام فضل أعظم في اطلاعهم على الحركات الفلسفية الكبرى في العالم، وفتح الآفاق الفكرية الجديدة أمامهم، وتمكينهم من قدر تراثهم الفكري ذاته قدراً صحيحاً. وأقدم المحاولات الحديثة للتاريخ للفلسفة العامة وأجودها ما زالت منشورات المرحوم يوسف كرم (١٨٨٦ - ١٩٥٩) في «تاريخ الفلسفة الحديثة» (١٩٤٩). وقد تشعبت الدراسات التاريخية منذ صدور مؤلفات يوسف كرم، كما نرى من مؤلفات عبد الرحمن بدوي في الفكر اليوناني ومؤلفات زكي نجيب محمود في الفكر الحديث. ومع ذلك فلا شك أن يوسف كرم أحد رواد النهضة الفلسفية الكبار في الشرق العربي، ومؤلفاته من أفضل ما خطه المؤلفون العرب في حقل التاريخ للفلسفة العامة. وإلى التأريخ للفلسفة العامة ينبغي إضافة الترجمة للآثار الغربية، كباب من أبواب التعريف بالفكر الفلسفي العام. ويطول بنا

الكلام إذا شئنا سرد جميع الآثار الفلسفية المترجمة، لذلك سوف نقتصر على أهمها، إن من حيث المضمون والقيمة، أو من حيث الأمانة والدقة في النقل. ومن أوائل المترجمين أحمد لطفي السيد، الذي نقل إلى العربية طائفة من آثار أرسطو هي «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (١٩٢٤) «فالكون والفساد» (١٩٣٢) «فعلم الطبيعة» (١٩٣٥) «فالسياسة» (١٩٤٧). وهذه الترجمات، شيمة ترجمة محاورات أفلاطون السقراطية على يد زكي نجيب محمود، و«جمهورية أفلاطون» على يد حنا الخباز، بنيت على ترجمات أوربية حديثة، فرنسية أو إنكليزية، لا على الأصل اليوناني للنصوص المترجمة. ولم يترجم لأرسطو عن اللغة اليونانية، فيما نعلم، إلا كتاب «السياسة»، ترجمه الأب أغسطينوس بربارة سنة ١٩٥٧، وفصول من كتاب «النفس» وأجزاء «الحيوان» و«ما بعد الطبيعة»، ألحقها كاتب هذه السطور بكتاب «أرسطوطاليس، المعلم الأول» (١٩٥٨).

وفضلاً عن ذلك ظهر للفلاسفة الغربيين المحدثين بعض آثار معروفة، ككتاب «المونادولوجيا» لليبنتز، ترجمه إلى العربية جورج طعمة سنة ١٩٥٥ وألبير نادر سنة ١٩٥٦، وككتاب «مقالة الطريقة» لديكارت نقله جميل صليبا سنة ١٩٥٣، و«التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت أيضاً نقله عثمان أمين سنة ١٩٥٩، و«معطيات الوجدان البديهية» لبرغسون نقله كمال الحاج سنة ١٩٤٥. ومن آثار الفلاسفة المعاصرين ترجم أحمد فؤاد الأهواني كتاب «البحث عن اليقين» لجون ديوي (١٩٦٠)، وكتاب «أصول الرياضيات» لبرتراند رصل، بالتعاون مع محمد موسى أحمد. وترجم زكي نجيب محمود لبرتراند رصل أيضاً «تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٥٤) وكتباً أخرى.

وعلى الرغم مما للترجمة من أثر فعال في بعث النهضة الفلسفية، يلاحظ أن المترجمين العرب لم يتناولوا بعد بالنقل أو الدراسة أمهات النصوص الفلسفية الغربية، التي يقوم عليها الفكر الفلسفي الحديث. فآثار كانت وهيجل ونيتشه (باستثناء «هكذا تكلم زرادشت» الذي ترجمه فليكس فارس) وهوايتهد وكيركيغورد وشوبنهاور ما تزال سراً مغلقاً بالنسبة للقارئ العربي. وعلة ذلك أن جمهور المشتغلين بالفلسفة ما زالوا يتوسلون إلى دراساتهم بإحدى اللغات الأجنبية الكبرى، كالفرنسية والإنكليزية والألمانية، فلم يكن لهم حاجة بترجمات عربية لهذه الآثار. ولكن من الواضح أن المثقف العربي الذي لا يتقن إحدى هذه اللغات ما يزال محروماً من الاستفادة منها.

يوسف كرم

ومهما يكن من أمر فقد أخذ يسد هذا النقص ظهور الدراسات منذ أكثر من عقدين في شتى موضوعات الفلسفة المتعارفة، كالمنطق ونظرية المعرفة والميتافيزيق والأخلاق. ومن أوائل المصنفين في بابي علم المعرفة وعلم ما بعد الطبيعة يوسف كرم، الذي سبقت الإشارة إلى مؤلفاته التاريخية. أخرج هذا العلامة سنة ١٩٥٦ كتاب «العقل والوجود»، الذي يتناول فيه مشكلة المعرفة العقلية ونسبتها إلى المعرفة التجريبية، ويبطل فيه، على أسس أرسطوطاليسية، المذهب المادي من جهة والمذهب التجريبي من جهة ثانية. كذلك عالج في كتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة» (١٩٥٩) مشكلات المادة والحياة والله، ونهج في كل ذلك

نهجاً عقلياً، يتسم بطابع الاتزان والتخريج العقلي للمسائل المتنازع فيها. وإذا غلب طابع التاريخ على مباحثه في الطبيعة والإلهيات، فهو لا يتوقف عند التاريخ. فهو يرد مثلاً على اعتراضات الخصوم ويحدد موقفه من بعض المشكلات المبسوطة، وقلما يخرج في كل ذلك عن جادة التجرد والتذرع بالحجة العقلية، وتفادي الحشو أو الهوى. وهو إذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري القديم شيئاً، بل يقيم للتاريخ أعظم وزن، وينظر إلى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة. فبإزاء الفيلسوف الوثني يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم. من هنا كان نهجه الفلسفي شاهداً آخر على خاصية من خاصيات الفكر العربي المعاصر، وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة، والإصاخة الرصينة إلى صوت التاريخ والاستفادة منه ما أمكن في تشييد بنيان فلسفي جديد، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء. لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي، كما هو معروف، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر. ولنمثل على ذلك بما يقوله في باب المعجزات، وهو موضوع قد يعتبره الوضعيون من الفلاسفة اليوم أمراً مفروغاً منه. وليس الأمر كذلك عند يوسف كرم، الذي يقول: «لمَ يعترض على المعجزات؟ يقولون لأنها غير مفهومة، وهل في العالم كائنات أو ظواهر مفهومة؟ فليختاروا أي كائن أو أي ظاهرة شاؤوا مما عرفوه وأَلِفوه، فإنهم يجدونه غير مفهوم. هل تحول الأكسجين والهيدروجين، وهما عنصران متباينان، إلى ماهية أخرى أمر مفهوم؟ هل نمو حبة القمح أو أي نبات آخر أمر مفهوم؟... ولا يقولن قائل: إن المعجزات تدخُّل جديد من جانب الله وإنكار للقوانين التي شرعها. كلا، فإن الحادثات كثيرة جداً ولا يقدح حدوثها في ثبات الطبائع وقوانينها. إن الجديد هو من جانبها لا من جانب الله» (ص ١٩٠). وهو يختم تأملاته في ما بعد الطبيعة «بتسبيح وتمجيد» يدلل فيه على ما غاب عن الفلاسفة العقليين المتطرفين من ضرورة تقديس الفيلسوف للخالق ومحبته وتمجيده له، ولا يستنكف في هذا الباب عن اقتباس أقوال الوثنيين كأفلوطين والرواقيين، الذين دعوا إلى التأمل في الذات الإلهية والاستغراق فيها.

ومن المفكرين الذين ضربوا في التاريخ بسهم وفي التأليف الصرف بسهم زكي نجيب محمود، وهو ينتمي إلى رعيل آخر من الفلاسفة، الذين يمثلون النهج الوضعي أو العلمي، الذي نقرنه بأسماء برتراند رصل وفريجه وديوي وفدكنشتاين وسواهم من الفلاسفة الغربيين اليوم. دارت معظم مؤلفات زكي نجيب محمود على المنطقيات وفلسفة العلوم. فأخرج «خرافة الميتافيزيقا» سنة ١٩٥٣ و«المنطق الوضعي» سنة ١٩٥٧ و«برتراند رصل» سنة ١٩٥٦. ولعل أهم كتبه هو كتابه الموسوم «بنحو فلسفة علمية» (١٩٥٨)، الذي استعرض فيه تطور الفلسفة الوضعية والأدوار التي مرت بها، كرد على الفلسفة التقليدية عامة والنزعات الميتافيزيقية في الفكر الغربي خاصة، ومحاولة لحسم الخلاف في أمهات المسائل الميتافيزيقية التي احتدم حولها الجدل منذ القدم، بالتذرع «بمنطق جديد» كفيل بحل هذه المسائل أو تفكيكها. وعنده أن معظم هذه المسائل غير قابل للحل، فكانت إذاً مسائل أو مشكلات زائفة، ما أن نوضح مضمونها اللغوي أو المنطقي حتى تتبدد، كما يتبدد الغسق أمام شعاع الشمس.

وقد وصف زكي نجيب محمود مذهبه بقوله (راجع «فلسفة وفن»، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٦) أنه دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، من حيث التزام الدقة في استعمال الألفاظ وتحديدها تحديداً واضحاً، والجري على سنة العالم الرياضي في تقديم المقدّمات واستنتاج النتائج، بحسب القواعد المنطقية المتعارفة. فليس من حق الفيلسوف إذاً أن يزعم أن الفلسفة تصوير للعالم الخارجي أو إخبار عنه، فموضوعاتها الصحيحة هي الأشكال والتعابير الرمزية، من ألفاظ ورموز رياضية وسواها. وكل ما عدا ذلك فهو من اختصاص العلم المبني على الخبرة الحسية. ومهمة الفيلسوف ينبغي أن تقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية، للتحقق من اتساقها المنطقي أو عدمه. أما دلالة الألفاظ فمردّها آخر الأمر إلى المعطيات الحسية التي اصطلح عليها بها، فإذا تجاوزنا هذه المعطيات لم يعد للألفاظ وما يصاغ منها من أحكام أي دلالة، فكانت مثل هذه الأحكام إذاً عبارة عن اللغو أو الهذر.

لا نريد أن نغض عن هذا المقام من شأن الفلسفة الوضعية التي لم يكن بدّ من بروزها بين ظهرانينا في منتصف القرن العشرين، بعد أن ملأت سمع العالم وبصره في الغرب. ولكن يؤخذ على دعاتها العرب ما يؤخذ على دعاتها الغربيين من أنهم إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم يكادون ينتهون إلى ما لا مفر منه منطقياً من إلغاء الفلسفة. فتوضيح التعابير والرموز والأحكام العلمية والرياضية، الذين يقصرون مهمة الفلسفة عليه، أمر جليل. ولكنه ليس بالعبء الذي لا يستطيع العالم الحصيف أن ينهض به، دون مؤازرة الفيلسوف. ثم إن حصر ميدان المعرفة الفلسفية بمعطيات التجربة أمر لم يقم عليه الوضعيون حجة قاطعة بعد. فهل ذلك من معطيات التجربة الحسية أيضاً أم هو من معدن آخر؟ وواضح أنه من معدن آخر وأن قواعد المذهب التجريبي أو القوانين والمبادئ التي يضعها الفيلسوف التجريبي، كأساس لتجاربه أو تحاليله، ليست مستمدة من التجربة. وأخيراً ليس للفيلسوف الوضعي من ذريعة، متى اقتصر على معيار التجربة، يتذرع بها في معالجة المسائل التي لا تلم بها التجربة قط أو حلها. فالدوافع البشرية وماهية اللذة والألم ومؤدى الحرية والضرورة ومعنى الرحمة والعزاء والمحبة والبغض، كل ذلك يخرج في الحال عن نطاق البحث النظري، ما دام العلم عاجزاً عن البتّ فيه، وما دامت الفلسفة باباً من أبواب العلم.

عبد الرحمن بدوي ورينه حبشي

ومن أهم المذاهب الفلسفية الحديثة التي أخذت تلاقي رواجاً في الأوساط الفكرية عندنا، الوجودية. ولعل أفضل ممثلين لها اليوم: عبد الرحمن بدوي في مصر ورينه حبشي في لبنان. بسط عبد الرحمن بدوي في كتاب «الزمان الوجودي» (١٩٤٣) و«دراسات في الفلسفة الوجودية» (١٩٦١) أسس المذهب الوجودي والجانب الذي يأخذ به منها. مقومات الوجود الزمني عند المؤلف الانفصال أو الآنية، أي الحصول في الآن. وما الاتصال الذي ينسب إلى الوجود، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل، غير وهم متصل برغبة الإنسان في الحد من سلطان الزمان الذي يفتك بكل شيء — أي في رغبته بالبقاء. وهذا الاتصال خاصية من خاصيات الوجود الماهوي، أي الإمكان السابق للوجود، وحسب فكان الوجود،

من حيث هو وجود فعلي، حاصلاً زمانياً آنياً دوماً، وكل ما خرج عن ذلك فلا وجود له. إذ «كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يقسر الأشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة. ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان» («الزمان الوجودي» ط ٢، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٥١).

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الوجود وتدبر الإنسان أو مباشرته له. يلحق بالوجود الفعلي في الزمان شقاء أو بلاء كوني لا مفر منه. فإذا تحقق الإنسان من ذلك تمرد على الزمان ونفاه أو فرّ منه بتزييفه أو إنكاره أو إثبات السرمدية كضرب من الوجود غير الزماني. وكل ذلك عبث، لأنه يفضي إلى تضليل الإنسان والحط من قدره وتعليله بالأماني الكاذبة. وأولى بالمرء أن يسلم بواقعه الزمني فيقول للوجود «المتزمن» نعم، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليقة به ككائن حر.

ومن صفات الوجود الزماني الأخرى اتحاد الوجود بالعدم فيه، أو دخول العدم في تركيبه، كجزء مقوم له. فالوجود المتحقق سلسلة من الآنات بينها هوات فاصلة هي أعدام. فكان الوجود المتحقق إذاً عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل أو التضاد بين الوجود والعدم، الذي لا وجود حاصلاً بدونه. فصح أن يقال أن الزمان هو علة اتحاد العدم بالوجود، وأن الزمان بهذا المعنى خالق («دراسات في الفلسفة الوجودية»، ص ٢٣٧).

يلتقي صاحب هذا المذهب الوجودي مع زعيم الوجودية الألمانية هيديغر عند عدة نقاط، لعل أهمها استغراقهما في مفهوم الزمان وصلته بالوجود الآني من جهة، وبالعدم من جهة ثانية. ويلعب مفهوم العدم في وجودية هيديغر، كما هو معروف، دوراً حاسماً، من حيث هو نقطة انطلاق كل تفكير ميتافيزيقي وباعث القلق أو الجزع الذي يساور الكائن الزماني العاقل، أي الإنسان، إذ يقف على شفير الهاوية الفاصلة بين الوجود والعدم. وبين أن هذا الاستغراق في الزمان والعدم يحول بين الفيلسوف وبين أي محاولة إيجابية للخروج عن دائرة الوجود الزماني، أي عالم التجربة كما نعرفه. فاستحال إذاً كل كلام عن الله أو عن العالم الآخر، وهو الجانب الذي رأينا عدداً من المفكرين المعاصرين العرب ينزعون إلى التوفر عليه.

إلا أن من الوجوديين في أوروبا وفي الشرق العربي من لم يقرّ بلزوم هذه النتيجة عن المقدمات الوجودية. فرينه حبشي يبني على هذه المقدمات فلسفة وجودية «شخصانية» تعتبر العدم أو الموت وهماً، وتدعو المرء إلى تخطي حدود الذات والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات متعالية، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الإنسان الكيانية، لا سيما ضعفه وقصوره وحاجته للعزاء، فوجود زماني، كما رأينا، ولكن معنى هذا الوجود الزماني الانخراط أو الإلتزام، لا تزييف الزمان أو الهرب منه من جهة، ولا الانطواء عليه وإنكار ما وراءه من أبعاد من جهة ثانية. فجوهر الوجودية إذاً هو الغوص على حقيقة الذات كمحور لكل ما هو خارج عنها واستعلاء عليه. وفي عملية الغوص والاستعلاء هذه يترتب على الفيلسوف أن يأخذ بكل ما من شأنه أن يفيض فيهما، من تراث الفكر اليوناني القديم وفلسفة العصور الوسطى والمذاهب الاقتصادية والسياسية المعاصرة (حتى الماركسية) منها، بغية الخروج من كل ذلك

بفلسفة شاملة خليقة بابن القرن العشرين. فميزة الشخصانية هذه إذاً أنها تحشد الوجودية بشحنة جديدة من الحرية وتقر بأصالة الروحانية، وما يتصل بها من قيم سماوية، هي من مقومات التراث الفكري العربي، كما رأينا، فكان لها بالنسبة إلى إبن القرن العشرين مغزى خاص. وبفضل هذه الروحانية تستطيع الشخصانية، كما لا تستطيع الوجودية أو الفلسفات التجريدية التقليدية، استشفاف معنى إلهي كامن في صلب التاريخ. «فالوحي هو الذي أعطانا مفهوم التاريخ الذي كان الفكر الإغريقي يجهله... (وعلّمنا) بالإضافة إلى ذلك أن الإنسان إذا سما بالتاريخ ووجّهه، فما ذلك إلا لأن الكون كله متأتٍ من تسامٍ إلهي ومتجه نحو تسامٍ إلهي» («فلسفة لزماننا الحاضر»، بيروت ١٩٦٤، ص ١٣٧).

ولهذه الفلسفة، عند الأستاذ حبشي، معنى خاص آخر بالنسبة إلى الإنسان العربي. فهي جزء من ثقافة شاملة نشأت وترعرعت على جوانب حوض البحر الأبيض المتوسط، وساهم في بنائها العبران فاليونان فالروم فالعرب فاللاتين، فكانت بالتالي محصول هذا التاريخ الحضاري الفذ الذي كان البحر المتوسط مهده أو بؤرته الرئيسية («حضارتنا على المفترق»، بيروت ١٩٦٠، ص ١٠١ و٢٠٥). وهكذا تتلخص دعوة الأستاذ رينه حبشي في بندين: الشخصانية والحضارة المتوسطية ـ وإذا شئنا التبسيط قلنا الشخصانية المتوسطية، التي ارتضاها هذا المفكر لإبن القرن العشرين في الشرق العربي. إلا أنه يحذر هذا المخلوق من أن يكون «غابرياً أو حاضرياً»، من التشبث بالماضي في تدبره لشؤون الحاضر، والاضطلاع بأعباء الحاضر، دون تخلٍ عن كل ما هو أصيل في ماضيه. وهكذا تحتفظ صلته بالماضي بفعاليتها الروحية والفكرية، ويحالُ بينه وبين الانسلال من ماضيه أو المروق منه. وكل ذلك من لوازم الانخراط أو الإلتزام، الذي تشدد عليه الشخصانية تشديداً خاصاً.

لن أتطرق هنا إلى التطبيق المفصل لهذه الفلسفة على مشاكل العصر. فالأستاذ حبشي، كفيلسوف ملتزم، يتناول مشاكل العصر الدينية والقومية والاقتصادية والاجتماعية، في طائفة من الكتب والمحاضرات، بأسلوب أدبي أهم ميزاته صفاء الذهن وإشراق الديباجة والإحاطة والتفاؤل. وهنا يتبين لنا الفرق الشاسع بين وجوديته ووجودية من عداه من المفكرين. فليس الوجود عنده وجوداً «أسيان»، كما يقول عبد الرحمن بدوي، وليست مشاكل الإنسان مستعصية كل الاستعصاء، كما يرى عامة الوجوديين المعاصرين، وليس القلق أو الهمّ الجواب الوحيد على مشكلة الوجود الكبرى. ولكن لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتساءل: أليست الشخصانية التي ينادي بها فلسفة تيسير وتوفيق؟ أوليست لحمة هذه المشكلات التي يعالجها الفيلسوف بأسلوبه الشخصاني أعوص مما يخيل إليه؟ ثم أليس القلق الذي يعتلج في صدور المفكرين في الشرق العربي أعمق جذوراً وأبعد غوراً مما يقول الفيلسوف الشخصاني؟

كذلك لنا على مفهوم «متوسطية» الحضارة التي يتحدث عنها تعليق، وهو أن هذه الحضارة التي يدعو أبناء الشرق العربي للأخذ بها ليست إلا الحضارة التي تضافرت على بنائها جهود العبران واليونان والرومان والعرب واللاتين ليست حضارة بجانب حضارات أخرى، بل هي الحضارة التي نهلت منها جميع الشعوب وما زالت. فإذا قيل: صحيح، ولكن لا مشاحّة في الأسماء، قلنا أن الدعوة إلى يقظة فكرية وثقافية في ربوعنا يجب أن تستهدف هذا الإطار العالمي الأوسع، لأن ذلك وحده كفيل، بكسر

الطوق الحضاري الذي يريد البعض تطويق رقابنا به. لذا توجب على داعية هذه اليقظة أن ينـوه بعالميـة الحضارة وشمولها وتخطيها لحدود الزمان والمكان، وحدود البحر والبر، وإلا عدنا إلى الوقوع فيمـا أردنـا التنكب عنه من الإقليمية، حتى ولو وسّعنا نطاق الإقليمية الجديدة إلى أبعد حد.

خاتــمة

هذه إذاً أهم النزعات الفلسفية التي أخذ بها مفكرونا الجديون المعـاصرون. ولم نـأتِ بـالطبع في هـذا المقال على ذكر جميع الحركات الفكرية أو نلم بجميع المفكريـن المعـاصرين الذيـن أدوا الأمانـة الفلسـفية عندنا. وإذا كان لابد لنا من كلمة نختم بها البحث فهي أن مفكرينا يعكسون التيارات الفلسفية الغربيـة إلى حد بعيد. وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب، فالفلسفة والعلم لا وطن لهما ولا عرق، والمفكر الحق هو الذي يطلب الحق أين وجده. وعلى الرغم من أن مفكرينا ما زالوا عالة في ذلك علـى أربـاب المذاهـب المعاصرة في الغرب، فمأثرتهم الكبرى أنهم في إقبـالهم علـى الخـوض في المسـائل الفلسـفية العامـة، إنمـا يسدون لجمهور المثقفين عندنا خدمة جلى: وهي الإبقاء على كوة فكرية مفتوحـة علـى العـالم الأوسـع، نحن لها بأمس الحاجة. ومع أن البعض منهم قد أغرقوا في التجريد، فلست أرى أن بوسـع البـاحث أن يأخذ عليهم الانسحاب من حلبة الصراع الفكري. فأكثرهم، كما رأينا، ملتزمون يدعون إلى ضرورة وصـل حاضرنا بماضينا، من جهة، والانفتاح على التيارات الفكرية المختلفة، مهما كـان مصدرهـا، مـن جهـة ثانية. وهم قد أصيبوا إلى ذلك بمرض الجيل الذي لم ينج منه أحد، أعني القلق الذي يقضّ على مفكري العالم مضجعهم اليوم والجزع من المصير الذي ينذر به المستقبل. فإذا تفاءلوا كان ذلك أمـارة مـن أمـارات الإيمان أو الرجاء. وجميل أن تعمر قلوبنا بالإيمـان والرجـاء، شـريطة أن لا نفـرّ مـن وجـه الواقـع، وأن نمضي قدماً في معالجة مشكلاتنا الفكرية بذلك العمق والجلد والأصالة، الـتي اتسمت بهـا أفضـل مـآتي مفكرينا. ولكن لا ننس مع ذلك أن أمامنا بعد آفاقاً شاسـعة، نرجـو أن يسـتمر مفكرونـا علـى ارتيادهـا، حتى تتكامل معالم هذا النشاط الفكري الأصيل الذي ما زال في مسـتهله، ويصبـح لنـا صـوت مسـموع في أندية العالم الفكرية، تتردد أصداؤه في أصقاع الأرض، كما نردد نحن اليوم أصداء آتية من بعيد.

ماجد فخري

المصدر: مجلة حوار ـ بيروت ـ العدد ١٥/ نيسان ١٩٦٥

- ٩ -

الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية

مراد وهبة

حيث تكون الثورة الاجتماعية يكون الصراع بين الطبقات. وهذا الصراع يستند إلى قوانين تسمى بقوانين الديالكتيك.

وفي بلادنا ثورة إجتماعية، إذن فهي في مواجهة هذه القوانين، وهذه المواجهة ينبغي أن تتحقق على صعيد العمل والنظر.

هي على صعيد العمل بحكم أن الثورة واقعة بالفعل. أما أنها على صعيد النظر فمسألة تحتاج إلى مراجعة فكرنا الفلسفي.

والسؤال إذن: أين يقع فكرنا الفلسفي من هذا الديالكتيك؟

للجواب عن هذا السؤال نستقطب بعضاً من الرعيل الأول وبعضاً من الرعيل الثاني من فلاسفتنا في جامعاتنا المصرية.

من بين الرعيل الأول يوسف كرم وعثمان أمين وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي ويوسف مراد، ومن بين الرعيل الثاني زكريا إبراهيم ويحيى هويدي وفؤاد زكريا.

نبدأ بيوسف كرم أستاذ هؤلاء جميعاً، وصاحب المذهب العقلي المعتدل أرّخ للفلسفة اليونانية ثم للفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، وأخيراً للفلسفة الحديثة. وكان يعقب على كل مذهب بالتأييد أو التفنيد مستنداً في ذلك إلى «مذهبه العقلي المعتدل» وقد طرحه في كتابين أحدهما بعنوان «العقل والوجود»، والآخر بعنوان «الطبيعة وما بعد الطبيعة» وكان ينوي أن يضيف إلى هذين الكتابين كتاباً ثالثاً بعنوان «الأخلاق الإنسانية»، وهو بالفعل قد انتهى من تأليفه عام ١٩٤٨، غير أنه أعاد صياغته من جديد وأعده للطبع عام ١٩٥٨ وإذا بالمنزل الذي كان يقيم فيه ينهار وتختفي «الأخلاق الإنسانية» ويموت هو بعد الحادث بأشهر قليلة.

ومذهبه العقلي المعتدل هو على غرار «التوماوية الجديدة» ورائدها جاك ماريتان وقد كان أستاذاً ليوسف كرم يوم أن كان يتعلم الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في فرنسا في بداية الحرب العالمية الأولى. وأساس مذهبه أن العقل قادر على إدراك الحق ومن ثم البلوغ إلى اليقين. فالعقل يصل إلى ماهية الأشياء بفضل قدرته على «التجريد» والتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم. ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم ضد الحسيين لأنهم ينكرون العقل ويكتفون بالحواس، ولكنه أيضاً ضد العقليين الذين ينكرون التجريد لأنهم لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء.

والتجريد فيه ضمان لتبرير ما بعد الطبيعة. فبفضل التجريد يجاوز العقل الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة فيمتد إلى الوجود بما هو وجود وهو موضوع ما بعد الطبيعة. وإقرار هذا العلم، على هذا النحو، يفضي إلى إثبات خلود النفس ووجود الله.

خلود النفس مردود إلى ثلاثة أدلة:

دليل ميتافزيقي يدور على أن النفس الإنسانية مستقلة بوجودها وبفعليها الخصوصيين اللذين هما التعقل والإرادة، ومن ثم فهي ليست فانية بفناء الجسد.

ودليل نفسي مأخوذ من ميل فينا طبيعي أساسي للبقاء دائماً.

ودليل أخلاقي مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة، والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر في الطبيعة لأنها غير خلقية، ولا في المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، ولا في الضمير لأنه لا يحكم على نفسه.

والله موجود. والبراهين على وجوده عديدة. وأهمها، عند يوسف كرم، ثلاثة هي على التوالي:

برهان من الحركة إلى محرك ثابت، وبرهان من النظام إلى المنظم، وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود.

البرهان الثالث كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية وصيغته: «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة». والبرهان الثاني يستند إلى مبدأ الغائية وصيغته «كل فعل فهو لازم من غاية».

ويقرر كرم أن مبدأي العلية والغائية هما من مبادئ العقل. ومبادئ العقل كلية لأنها تنطبق على الوجود في الأذهان وفي الأعيان.

ولهذا فإن العقل قادر على أن يحكم ولكنه ليس قادراً على أن يفعل، إذ أن الفعل من شأن الإرادة.

ومن ثم يثار سؤال: ما العلاقة بين العقل والإرادة؟

جواب كرم أن كلاً منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم. ولكن ثمة فارق بينهما. الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها. وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه. وتوجيه الإرادة للعقل هو الذي يحد من اصطدام العقل بالدين، ذلك أن الإرادة وليس العقل هي الدافع إلى الإيمان. يقول: «إذا كانت السيرة قويمة كانت الإرادة مستعدة للإيمان، وحينئذ توجه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد». ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه، أي أنه غير معين إزاء اعتقاد معين. فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب في الاعتقاد.

الإيمان إذن فوق العقل، نتيجة محتومة ينتهي إليها المذهب العقلي المعتدل.

ويتأثر بهذا المذهب عثمان أمين فيأخذ بالعقل والإيمان معاً. بيد أنه يرى أن المثالية هي التعبير الدقيق عن أصالة العقل. وهو لهذا ينزع نحو المثالية في إطار التراث الإسلامي القديم والمعاصر.

ومثالية عثمان أمين مباينة لمثالية أفلاطون ومثالية كانط. فمثالية كل من أفلاطون وكانط تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات. لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر «المطلق» وما هو

بذاته، أي الله، في حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر «النسبي» وما هو لذاته أي الإنسان. أما عثمان أمين فيأخذ السمة المشتركة بينهما، وهي أن الواقع فيه «جوانية» خفية من وراء مظهره الخارجي المحسوس. وكل من المعقول والمطلق كامن فيما هو محسوس وفيما هو نسبي.

وعثمان أمين بسبب هذه النزعة المثالية الجوانية يقف ضد الوضعية المنطقية وضد المادية التاريخية.

هو ضد الوضعية المنطقية لأنها تقف عند حد الحس والتجربة تنكر أصالة العقل.

وهو ضد المادية التاريخية لأنها تجعل من العلم وسيلة للقضاء على الإنسان، وبالتالي على الدين لأن الإنسان، في تعريف عثمان أمين، حيوان ديني.

والنتيجة المحتومة بعد ذلك مواجهة المسائل الإجتماعية ليس فقط مواجهة مثالية، بل أيضاً مواجهة دينية. وهو يتخذ من المسألة الاشتراكية مثالاً لهذه المواجهة المزدوجة. فالمواجهة المثالية تقضي بأن الإشتراكية فكرة أولاً أي هي حقيقة مجردة موجودة في عالم الأذهان وجوداً غير شخصي، وغير مقيد بقيود الزمان والمكان. أما المواجهة الدينية فتقضي بأن اللازماني واللامكاني لا يصلح أن يكون نظرية أو أيديولوجية أو خاضعاً لقانون، بل إنه يصلح أن يكون موضوعاً للعقيدة الدينية. ومن ثم فالاشتراكية إسلامية وروادها: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد إقبال. فهؤلاء جميعاً، في رأيه، هم الذين أيقظوا الوعي الاشتراكي في الفرد والمجتمع.

والغاية من وراء هذا المذهب الفلسفي ـ على حد تعبير صاحبه ـ محاولة أن يعيد إلى العصر الذري، عصر المادية التاريخية والوضعية المنطقية، الإيمان بالله والولاء للإنسان. غير أن محاضرات عثمان أمين بالجامعة لم تكن تخلو واحدة منها من توجيه النقد للوضعية المنطقية دون المادية التاريخية، وتفسير ذلك أن الوضعية المنطقية لها من يمثلها في قسم الفلسفة هو زكي نجيب محمود.

وزكي نجيب محمود يتبنى وجهة نظر الوضعية المنطقية في مفهوم العلم. فالعلم، هو العلم الطبيعي التجريبي، ووسيلة المعرفة العلمية هي الحواس، وليس لنا من مصدر سواها. والنظرة العلمية تقضي صاحبها ألا يجاوز «أوضاع» الأمور الواقعة. ولما كان «وضع» الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي أطلق على النظرة العلمية اسم الوضعية فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة كانت الوضعية في هذه الحالة وضعية «منطقية». ومن ثم كان اسم الوضعية المنطقية مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصوه به هو اللغة التي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها. ومن ثم فإن أمر الفلسفة ينبغي أن يقتصر على التحليل اللغوي للعبارات العلمية.

وثمة نتيجتان هامتان يخلص إليهما زكي نجيب محمود من هذا التحليل اللغوي.

التحليل المنطقي للجملة الرياضية يبين أنها تحصيل حاصل، وأن يقينها مردود إلى أنها لم تقل شيئاً «ومغزى هذا الكشف العجيب عن طبيعة الجملة الرياضية هو أنه لم يعد ما يبرر لنا أن نقول إن للإنسان مصدراً يستقي منه العلم غير حواسه». ولم يعد ما يبرر تصور «عنصر وراء الحواس ومستقل عنها وهو العقل».

والنتيجة الثانية أن القيم «تعبير ذاتي صرف لا شأن له بالعالم الخارجي». ومغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان في حكم تقويمي «فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لنفصل به: إيهما مصيب وأيهما مخطئ».

والسؤال الآن: ما هو دافع زكي نجيب محمود إلى تبني هذا التأويل لمفهوم العلم؟

في رأينا أنه دافع اجتماعي. ففي كتابه «نحو فلسفة علمية» (الحائز على جائزة الدولة) يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في الحياة. ولما كانت الأخلاق تقع خارج مجال العلم فلا ينطبق عليها مبدأ التناقص وهو أحد المبادئ العلمية، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات على اختلاف أنواعها مشروعة لسبب بسيط هو أن ليس بينها أي تناقض، ولهذا ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية إجتماعية، بل ليس ثمة مبرر للالتزام بالمجتمع على الإطلاق. ولهذا كان من الطبيعي أن يقول زكي نجيب في كتابه «أيام في أمريكا» «وأنا بحكم اتجاهي الفكري أرحب بكل ما يقوي فردية الفرد وكل ما يهدم المجتمع، إن كان تماسك المجتمع على حساب الأفراد. إنني لا أستطيع أن أتصور حقيقة واقعة إلا وجودي الشخصي، وكل ما عدا ذلك ما هو إلا وسائل لتقوية ذلك الوجود».

وإلى مثل هذه النتيجة ينتهي عبد الرحمن بدوي، ولكن من خلال الوجودية الملحدة.

فعنده أن طبيعة الوجود من طبيعة الزمان، يقول في كتابه «الزمان الوجودي». «إننا نقرر هنا في صراحة تامة وبلا أدنى مواربة أن كل وجود غير الوجود المتزمن بالزمان، وجود باطل كل البطلان» ولما كان الزمان عنده نوعان: زمان فزيائي وزمان ذاتي، فالوجود كذلك نوعان: وجود فزيائي ووجود ذاتي. الوجود الفزيائي هو وجود الأشياء في العالم الذي يوجد به الإنسان، والوجود الذاتي هو وجود الذات المفردة، وهو وجود مستقل بنفسه في عزلة تامة. ولهذا فالاتصال معدوم بين الذوات. ولكن يمكن اجتياز ما بينها من هوة بواسطة الطفرة.

أما كيف تفسر الطفرة فسؤال لا يمكن أن نجيب عنه بطريقة معقولة، في رأي بدوي، لأن الطفرة لا تفهم إلا بفضل فكرتين: اللامعقول واللاعلية. تفصيل ذلك: إن العدم عامل جوهري في تركيب الوجود، واللامعقول هو التعبير الفكري عن العدم الوجودي، والفزياء الحديثة تقرر فكرة اللامعقول هذه. فظاهرة التأثير عن بعد شيء لا معقول، أي غير قابل للرد إلى عناصر معقولة خالصة. أما اللاعلية فمقررة كذلك في الفزياء الحديثة في النظرية الكمية والميكانيكا التموجية. وبدوي هنا يعتمد على فقرة للوي دي بروي تقول بأن على الفزياء أن ترفض فكرة الاتصال وتقتصر على استخراج القوانين التي هي إحصائية بالضرورة.

ويترتب على ذلك أن معرفة الذات لذاتها لا يمكن أن تتم بالعقل، ولكن بملكة أخرى هي الوجدان (الحدس).

ومنطق الوجدان منطق متوتر. وهنا يعد بدوي القارئ، في كتابه السالف الذكر والمنشور عام ١٩٤٣، بتقديم دراسة مفصلة لهذا المنطق الجديد، إلا أنه حتى الآن لم يصدر هذه الدراسة.

وبدوي قصد بالتوتر عدم رفع التناقضات. وهذا هو معنى الجدل، مكانه الذات ولا يتعداها، أما خارج الذات فليس ثمة جدل.

وبدوي بعد ذلك يرى أن مذهبه هذا يصلح أن يكـون أيديولوجيـة للمجتمع العربـي ــ في بحـث لـه منشور عام ١٩٦٧ ــ وتبريره لهذه الصلاحية هو التراث الإسلامي ممثلاً في التصـوف. فهـو يـرى أن ثمـة صلة وثيقة بين التصوف والوجودية. فكل منهما يبـدأ مـن الذاتيـة ويضـع الوجـود الذاتـي فـوق الوجـود الفزيائي. والتجريد عند الصوفية غايته التخلص من الآخر حتى لا تبقى إلا الذات وحدها. بل إن فكـرة الإنسان الكامل عند المتصوفين لا تعني إلا استقطاب الوجود كله في الإنسـان دون أي كـائن آخـر وبذلـك تصبح الإنسانية بديلاً عن الله ولكنها الإنسانية على صعيد الذاتية وليس على صعيد الموضوعية.

أما يوسف مراد فهو وإن كان أسـتاذاً لعلـم النفس إلا أن منهجـه التكـاملي ذو طـابع فلسـفي. وقـد استخلص معالم هذا المنهج أثناء دراسته في باريس للحصول على إجازة دكتوراه الدولة وقد حصل عليهـا عام ١٩٤٠. ومحور منهجه الحركة الدائرية اللولبية وتفيد أن التطور لا يسير طبقـاً لخـط مسـتقيم مطـرد كما أن الارتقاء ليس تقدماً إلى الأمام باستمرار. بل إن في كل نمو وتقدم نكوصاً إلى الوراء استعداداً للوثبـة القادمة وهي وثبة تحمل الكائن النامي إلى أبعد مما وصل إليه في المرحلة السابقة. والغايـة مـن وراء ذلـك تحقيق التكامل.

والتكامل ينبغي أن يتحقق في المسـتوى البيولوجـي والنفسـي والاجتمـاعي. ولكـل مستوى مـن هـذه المستويات عامل تكامل. عامل التكامل في المستوى البيولوجي هـو الجهـاز العصـبي، وعـامل التكـامل في المستوى النفسي هو الذاكرة، وعامل التكامل في المستوى الاجتماعي هو اللغة.

واللغة التي يستعملها الفرد ليست سوى أدوات للاتصال بالآخرين، ومعنى ذلـك أن اسـتجابة الفـرد للمجتمع حتمية، غير أنها ليست دائماً مطابقة لنداء المجتمع. فثمة إمكانيات إنسـانية لا تظهـر بفضـل المجتمع فحسب بل على الرغم منـه، ومـن هنـا مولـد الشـعور بالذاتيـة. غيـر أن هـذه الذاتيـة لا تفيـد التناقض مع المجتمع، وإنما تفيد العلو عليه. وهذا العلـو هـو الـذي يتيـح لأبطـال الإنسـانية أن يطـوروا المجتمع. وبذلك يقف يوسف مراد ضد المدرسة الاجتماعية الفرنسية الـتي تقرر أن العقـل الجمعـي هـو الأول والأخير. ثم هو كذلك يقف ضد الوجودية التي تمجد الفرد وتحقر من شأن المجتمع.

ونثني بعد ذلـك بـالرعيل الثـاني ونبـدأ بزكريـا إبراهيـم، وهـو يدعـو إلى الوجوديـة المؤمنـة، فثمـة ديالكتيك بين الإنسان والإنسان من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى. وأساس هذا الديالكتيك هو العداوة بين الطرفين. وهذه العداوة لصالح الإنسان، ذلك أن المرء لا يشـعر بذاتـه إلا في علاقتـه بذلـك الآخر الذي ينكره ويعارضه. وهو لا يشعر بذاته كذلك إلا حينما يدفعه الكون بقسوة، أعني حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء خصم خارجي هو الكون، ولهذا تقاس قيمة الإنسان بمدى قدرته علـى الانطـواء علـى نفسه.

بيد أن زكريا إبراهيم يحاول أن يرفع هذا التناقض بين داخـل الإنسـان وخارجـه عـن طريـق العلـو. والعلو يخلق المطلق. ولذلك فالوجود البشري ليس مجرد انتقال من الحيوان إلى الإنسان، وإنما هو انتقـال من الإنسان إلى الله. والله ينكشف من خلال حرية الإنسان وتناهيه. فالإنسان يحس بـأن حريتـه ليسـت من ذاته، ثم هو ينزع إلى مجاوزة التناهي.

ومن أجل ذلك فإن الإنسان، في رأي زكريا إبراهيم، موجود متدين. وليس ثمة إلحاد، وإنما ثمة استبدال دين بدين. ولهذا يقول ليس صحيحاً أن الماركسية إلحادية، بل هي دين جديد يريد تحقيق الحياة الأبدية في الحاضر.

أما يحيى هويدي فهو يدعو إلى الواقعية النقدية، ويرى أنها التعبير الفلسفي عن الحياد الإيجابي في كتابه «الحياد الفلسفي» والحياد الفلسفي، عنده، هو موقف وسط بين المثالية والمادية، وبين الماركسية والوجودية. ففي رأيه أن ثمة توافقاً حقيقياً بين الصورة والمادة، توافقاً لا تترك فيه الغلبة للصورة على المادة، ولا ينظر فيه إلى المادة على أنها مجرد مناسبة لإبراز إمكانيات الصورة وقدراتها، بل إنها حقيقة واقعة لها من الوجود ما للصورة، وفي رأيه كذلك أنه لا يوجد تعارض بين الفرد والمجتمع. ولهذا أخطأت الوجودية في اعتبارها أن الصراع بين إرادات فردية، وأخطأت الماركسية في اعتبارها أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية، فليس ثمة صراع لأنه ليس ثمة تعارض بين الأفراد والمجتمعات.

ثم هو يحاول بعد ذلك في مقال له منشور في مجلة «الفكر المعاصر، يوليو ١٩٦٨» أن يبلور فكرة الحياد الفلسفي فيقول إنها تعبير عن الفلسفة الإنسانية الديمقراطية الاشتراكية، وهو في شرحه لهذا المصطلح يقف عند الحد الوسط، وحجته في ذلك أن العصر الذي نعيش فيه حريص كل الحرص على عدم التضحية بإحدى الحريتين في سبيل الأخرى، ويعنى بهما «الحرية السياسية والحرية الإجتماعية في أساسهما الاقتصادي».

بيد أن يحيى هويدي ينحاز رغم حياده الفلسفي. فالاشتراكية، عنده، واحدة، لأن مبادئها واحدة مع اختلاف في التطبيق. ولكنه يقرر في ذات الوقت أن الدين الإسلامي يبرر ويثبت هذه الفلسفة، بمعنى أن الطريق إلى الاشتراكية هو في ذات الوقت الطريق إلى الله. وهنا يقترب يحيى هويدي من عثمان أمين في الربط بين الاشتراكية والدين، ويبتعد عنه في عدم الربط بين الاشتراكية والمثالية.

أما فؤاد زكريا فهو يدعو إلى الموقف الطبيعي في كتابه «نظرية المعرفة» والموقف الطبيعي هو وجهة نظر الإنسان العادي، أو وجهة نظر العامة.

وخلاصة هذا الموقف أن العالم الخارجي بما فيه من أشياء له وجود مستقل. وهو بذلك يقف ضد المثالية التي تنكر استقلال العالم أو التشكيك فيه ويقول عنها إنها كاذبة في ذلك، لأن المثالي لا يسلك في حياته العملية إلا على أساس الموقف الطبيعي.. ودليله على ذلك أنه لو تصرف المثالي في حياته العملية بما يتفق مع المثالية (أي على أن الأشياء ذهنية) فإنه معرض للفناء. وبذلك تستوي المثالية مع المادية في مجال التعامل مع الأشياء.

ثم يتساءل: ما الذي يدفع الفيلسوف إلى تبني المثالية؟

يجيب بأنه دافع أخلاقي هو احتقار العالم الخارجي.

ونتساءل نحن بدورنا: وما الدافع الأخلاقي في تبني فؤاد زكريا للمادية؟ يقول في كتابه «الإنسان والحضارة في العصر الصناعي»: المشكلة الرئيسية في الشرق هي ضمان الحد الأدنى من مطالب الحياة لمجموع الناس. وفي مثل هذه الحالة يكون من العبث أن يقال لنا إن مشاكلنا تحل عن طريق التمسك

«بالروحانية» فمن المحال أن ننتظر سمواً أخلاقياً من شخص جائع. ومن المحال أن ننتظر إنتاجاً فكرياً من رجل هزيل. بيد أن ضمان الحد الأدنى يقتضي أن نكرس حياتنا كلها متفرغين لـه. وفي هـذا التفـرغ سنكون حقاً مهتمين بالمادة ولكن من أجل غرض يعلو على المادة، وسنكون مهتمين بالاقتصاد، ولكن مـن أجل هدف يتجاوز الاقتصاد.

هذا موجز للمذاهب الفلسفية في جامعاتنا المصرية، اقتصر على إبراز الخلاصة دون التفصيل.

مراد وهبة

المصدر: مقالات فلسفية وسياسية.

مراد وهبة ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٧١

- ١٠ -

معنى الحداثة في الفلسفة

ناصيف نصار

أخي أدونيس،

سألتني عن تصوري للحداثة وعن شروط تحققها في حياة الشعوب العربية. وطلبت أن أكتب بحثاً أو مقالاً إجمالياً في الموضوع لكي تنشره في ملف خاص في مجلتك «مواقف». ففرحت لكونك لا تزال تتابع معركة الحداثة، بعناد وأمل، بالرغم من تعاظم موجة العداء في هذا الزمن الذي تسميه زمن الانهيار. ونظراً لتعدد جوانب الموضوع وضرورة توفية كل جانب حقه من الاعتبار المتخصص، وجدت من الطبيعي أن تكون مشاركتي محصورة في الكلام على جانب واحد من تلك الجوانب، وأعني الحداثة في الفلسفة. وفضلت أسلوب الرسالة، لأنه أقرب إلى طبيعة الحوار والبحث المفتوح.

وابدأ بالإشارة إلى الفارق الكبير بيننا. إنك تفكر في الحداثة وتجاهد في سبيلها كشاعر، وأنا أفكر فيها وأجاهد في سبيلها كفيلسوف. والبون شاسع بين الشعر والفلسفة، مهما حاولت التقريب بينهما ومهما كانت نوعية التلاقي بينهما في الأعماق والنهايات. ولذا يختلف الكلام على الحداثة الشعرية عن الكلام على الحداثة الفلسفية أكثر مما يتطابق معه. ويبرز هذا الاختلاف بصورة أقوى إذا اعتبرنا التراث الذي تتحدد الحداثة بالنسبة إليه. فأنت تستند في طرحك للحداثة الشعرية إلى تراث ضخم من الشعر العربي، تراث متواصل، متشعب، متناقل، مبثوث في صلب الثقافة العربية وفي ثناياها، معتبر بالإجماع في أسّها. وفي وسعك أن تتوقف عند تجارب فذة تعبر بشكل أو بآخر عن معاناة الحداثة الشعرية، كتجربة امرئ القيس أو تجربة أبي نواس أو تجربة أبي تمام. فما هو بالمقارنة التراث الفلسفي العربي الذي يمكن أن يستند إليه المدافع عن الحداثة الفلسفية؟ هذا السؤال لا يقبل جواباً بسيطاً قاطعاً، لكثرة المشكلات المتعلقة بما نسميه التراث الفلسفي العربي وطرق تفسيره. ولكنك تعترف معي، دون ريب، بأن حضور الشعر في تاريخ الثقافة العربية أعمق وأوسع وأبهى من حضور الفلسفة. ولذا ليس بمستغرب أن تكون مشكلة الحداثة الشعرية قد طغت في السنوات الأخيرة، أو قل منذ أكثر من نصف قرن، على مشكلة الحداثة الفلسفية، ونالت من الاهتمام، وقام حولها من الضجيج والثرثرة، ما أوشك أن يصبح تراثاً في حد ذاته.

لم يتألق وجه الفلسفة في الثقافة العربية كما تألق وجه الشعر ووجه النبوة. بل إن الذين تجرأوا وتفلسفوا لم يتوصلوا إلى انتزاع حقوق ثابتة معترف بها بصورة عامة متصلة في ميدان العمل الثقافي. لقد

ظلت الفلسفة، من حيث هي نشاط عقلي حر من الوحي النبوي، في حالة حرب مستمرة من أجل تثبيت شرعية وجودها ونشر فوائدها. ولذا تتحدد المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل والنظام الاجتماعي السياسي القائم. وأنت تعرف أن الحقوق في هذه الدنيا أشياء نسبية، لا بد لها من قوة تفرض الاعتراف بها. وحق التفلسف لا تفرضه إلا قوة الفلاسفة. فالحداثة الفلسفية تقتضي إذن، قبل أي شيء، قوة الدماغ الفلسفي.

إني أسمعك تقول: هذه بديهية، نعم، ولكن غالباً ما ينساها الباحثون عن كيفية إحياء الروح الفلسفية في الثقافة العربية الحاضرة. وفي الحقيقة أنا لا أتحدث عن إحياء، ولا أتحدث عن تجديد أو عن توفيق، أو عن ترميم أو عن إصلاح. وإنما أتحدث عن الإبداع الفلسفي. الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي. وإذا لم يكن إبداع، فلا حداثة. والإبداع نقيض التقليد والاتباع، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل، أو بالمرجع التام.

في هذه الوجهة، الحداثة ليست مفهوماً زمنياً صرفاً. إنها تضيف إلى المعنى الزمني معنى الجدة. فالحديث الذي ليس بجديد، أو الذي لا جديد فيه، لا يستحق أن نهتم به. والجديد لا ينبغي أن يكون مقصوداً لكونه جديداً وحسب، أي لمجرد كونه غير معروف أو غير مألوف أو مغايراً للأصل الموروث. الجديد الذي يستحق الاهتمام، الجديد الحقيقي، هو الذي يضيف إلى القديم إضافة جوهرية، في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها. فالإضافة المقصودة ليست تراكمية أزيائية. إنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله.

بهذا المعنى، ليست الحداثة الفلسفية سوى تعبير آخر عن جدلية الاتصال والانفصال في تاريخ الفلسفة. والفيلسوف الذي لا يدخل في سياق هذه الجدلية لا يمكنه أن يعرف معنى الحداثة الفلسفية. ولنترك جانباً اعتراض الذين يقولونْ بأن الفكر قد عرف جميع القضايا الفلسفية منذ العصور القديمة، وبأنه لا يمكن أن يكون هناك كشوف فلسفية جديدة. إذ إن تاريخ الفلسفة نفسه يبطل هذا الاعتراض وأمثاله. بالطبع الإتيان بالجديد في الفلسفة شيء صعب جداً. ولكن ينبغي ألا نبالغ في التشدد والتضييق فنيأس، كما لا ينبغي أن نبالغ في التساهل فنقع في السطحية والغرور.

تختلف شروط تجربة الإبداع الفلسفي عن شروط تجربة الإبداع الفني وعن شروط تجربة الاكتشاف العلمي، على صعيد العلاقة مع التراث، اختلافاً كبيراً، ليس أقل ما فيه الدور الذي يلعبه تاريخ الفلسفة في تكوين الوعي الفلسفي وفي تغذيته وتوجيهه. فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة. إلا أن عدم الانقطاع عن تاريخ الفلسفة لا يعني أن الفعل الفلسفي الحقيقي يرادف الشرح والجمع والتأويل والإبانة أو غير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية في نمو الفكر الفلسفي. الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضي الفلسفة، كله أو بعضه، ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة.

وللتمثيل على الموقف المناقض لموقف الحداثة في الفلسفة، لا أعرف نصاً نموذجياً كالنص الذي كتبه الفارابي في معرض التوفيق بين أرسطو وأفلاطون. وإليك هذا النص بحرفيته: «هذان الحكيمان هما

مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر».

بالطبع، لست ههنا في معرض محاكمة الفارابي حتى أقرر أهمية رأيه هذا بالنسبة إلى تأليفه الفلسفي كله، وبالتالي بالنسبة إلى الفكر الفلسفي العربي على امتداد العصور الوسطى. فمشكلة الإبداع والإتباع في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لا تزال تحتاج إلى بحوث جديدة كثيرة. ولكني أود الانطلاق من النص المذكور حتى أقرر أن القول بالمعلم المبدع المنشئ المتمم الأصل المرجع المعتمد ينافي الروح الفلسفية منافاة تامة ويؤدي في النهاية إلى موت الفلسفة. فإذا كان للفارابي بعض المبررات النظرية، أو الاستراتيجية، لاعتبار نصوص أفلاطون وأرسطو كالقرآن في الإسلام، فإن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلاً كاملاً تاماً من جميع الوجوه. إذا كانت الفلسفة قد ظهرت كاملة تامة، فهل يبقى للفيلسوف شيء آخر سوى التفسير وتفسير التفسير؟ وهل يمكن أن تنتهي هذه المهمة بغير الجفاف واليباس؟

لا أعتقد أنه يوجد في العالم العربي اليوم من يقف مثل الموقف الذي اعتمده الفارابي من أفلاطون وأرسطو. ولكني لا أعتقد أن مبدأ المعلم المبدع المنشئ المتمم الأصل المرجع المعتمد قد تلاشى أو قد تراجع كثيراً أمام مبدأ الحداثة الفلسفية. فالفيلسوف العربي اليوم يواجه تاريخ الفلسفة وهو في وضعية مختلفة تماماً عن وضعية الفارابي. إذ يجد أمامه، فيما يجد، تراثاً هائلاً، مسيطراً، لا يزال يتطور ويتشعب منذ أكثر من أربعة قرون، في العواصم الثقافية الغربية. إلا أنه يشعر أن هذا التراث يفرض نفسه عليه فرضاً، من الخارج، بصورة ساحقة، كما شعر الفارابي تجاه التراث الفلسفي اليوناني. فيعود مبدأ الأصل المرجع إلى البروز، ويتخذ أشكالاً شتى، في حين أن الحداثة الفلسفية التي أنتجت ذلك التراث الهائل قامت أساساً كثورة على مبدأ الأصل الثابت التام.

إن التقسيم المدرسي لتاريخ الفلسفة إلى تاريخ قديم وتاريخ وسيط وتاريخ حديث يحمل على الاعتقاد أن الحداثة الفلسفية تتطابق مع التاريخ الحديث للفلسفة. والحق أنه لا يوجد تطابق كامل بين الحداثة الفلسفية والتاريخ الحديث للفلسفة. إذ إن مفهوم التاريخ الحديث مفهوم زمني نسبي ومفهوم الحداثة الفلسفية مفهوم مركب من معنى الزمن ومن معنى الإبداع. وعليه، ليس ضرورياً أن يكون تاريخ الفلسفة الحديث تاريخ فلسفة حديثة، إذ يمكن أن يكون استرجاعاً أو امتداداً أو اجتراراً أو إحياءً لفلسفة قديمة، كما أنه ليس ضرورياً أن تقتصر الحداثة الفلسفية على ما نصطلح أن نسميه تاريخاً حديثاً. إن تاريخ الحداثة في الفلسفة هو تاريخ الإبداع الفلسفي نفسه. والإبداع الفلسفي ليس من الظاهرات المنحصر وجودها في المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة.

في ضوء هذه الملاحظات يتبين أن الفكر العربي لا يدخل الحداثة الفلسفية بمجرد انفتاحه على التاريخ الحديث والمعاصر للفلسفة وبتبينه لما أنتجه هذا التاريخ من مذاهب فلسفية جديدة. كثيرون يقعون في خطأ المرادفة بين المشاركة في الحداثة الفلسفية وتبني هذه أو تلك من الفلسفات الغربية

الحديثة أو المعاصرة. فالاقتباس الفكري وجه من وجوه الاتصال بين الثقافات، وعلى الأخص في هذا العصر الذي يتزايد فيه بسرعة كبيرة ترابط مناطق الأرض وشعوبها. إلا أن الاقتباس لا يشكل مشاركة حقيقية في مسيرة الفكر الفلسفي. ومن جهة ثانية، إذا كان اقتباس العلم والتقنية يواجه عقبات كبيرة، والاقتباس ليس مجرد استيراد، فكم بالأحرى اقتباس المذاهب الفلسفية التي تنعكس فيها تجارب الشعوب وخصائص الثقافات بكيفية لم تكشف عن قوانينها أي نظرية حتى الآن. ولذلك، حتى يتمكن الفكر العربي من المشاركة في الحداثة الفلسفية، لا بد له من تجاوز مرحلة النقل والاقتباس والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة، منذ عصوره الأولى حتى العصر الحاضر، إلى مرحلة المساءلة والمحاورة والتقييم، ـ وهذه المرحلة هي في حقيقتها جزء من عملية التجاوز الإبداعي ـ، انطلاقاً من المشكلات الرئيسية التي يواجهها الوعي الفلسفي في أعماق المرحلة الحالية من تاريخ العالم العربي المتفاعل مع تاريخ العالم بأسره. هذا من جهة المبدأ، أما من جهة ما حصل حتى الآن في ما نسميه الفكر العربي الحديث، فإني أعتقد أن بعض التقدم قد تحقق، لا على يد الفلاسفة، بل على يد بعض المفكرين العقائديين، وبعض الأدباء الفنانين. إلا أن المطلوب، في النهاية، ليس فلسفة الأدباء والشعراء والعقائديين، بل فلسفة الفلاسفة.

وعلى هذا الأساس، لا أرى مبرراً كافياً للصيحات الهائجة التي تنطلق تارة باسم الشمولية، وطوراً باسم الأصالة، ضد موقف الحداثة الفلسفية. فالمتعصبون للشمولية، كالمتعصبين للأصالة، ينظرون إلى المسألة من جانب واحد، ويعوزهم بعض التعصب للحرية الفكرية المسؤولة، وبعض الفهم السوسيولوجي للتجربة الفلسفية الإبداعية. وعلى أي حال، ينبغي التمييز بين أنواع ثلاثة من الشمول في الفلسفة: النوع الأول هو الشمول في الانتشار والامتداد والتأثير. وأقصى ما يصل إليه هذا الشمول هو العالمية، أو، كما يقول بعضهم، الكونية أو الكوكبية. والنوع الثاني هو الشمول في النظرة والإحاطة والمعالجة. فبعض المذاهب الفلسفية يتمتع بصفة الشمول في النظرة، إذ يتسع لكل القضايا الكبرى في الوجود والمعرفة والعمل. ولكن عدم الشمول في النظرة لا يسقط الصفة الفلسفية عن النظر العقلي المنهجي في واحدة أو أكثر من قضايا الوجود والمعرفة والعمل. أما النوع الثالث من أنواع الشمول في الفلسفة، فهو الشمول في طبيعة المضمون. فالفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الوجود بما هو وجود، أي إنها تعالج القضايا الأساسية التي تهم، بشكل أو بآخر، كل إنسان وأي إنسان. هذه هي سمتها الرئيسية، أو قل هذا هو نزوعها ومبتغاها. ولكن، في حقيقة الأمر، لا تتوصل الفلسفة إلى تحقيق هذا النوع من الشمول إلا مصطبغاً بألوان مختلفة من الخصوصيات الشخصية والقومية واللغوية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية وغير ذلك مما يؤثر في تكوين الفكر الفلسفي، أي الشمول في الانتشار والامتداد والتأثير، عبر الزمان والمكان، هو تابع بالدرجة الأولى لمدى النجاح في تحقيق النوع الثالث، أي الشمول في طبيعة المضمون. فإذا كان تحقيق هذا الأخير غير ممكن، حتى الآن، خارجاً عن إطار الخصوصية، بالرغم من تزايد ترابط مناطق الأرض وشعوبها، فالمعنى الصحيح للدعوة إلى الاستنارة بالفلسفات الكبرى المتبلورة في الغرب كامن في مبدأ الحداثة الفلسفية، لا في مبدأ التبعية الاقتلاعية المتسترة بشعار الشمولية العالمية.

وكذلك دعوى الأصالة. إنها تجد مبرراتها في صلب جدلية الشمولية والخصوصية. لكنها نفي لهذه الجدلية، إذ إنها تقدم الأمانة للأصل الخاص، للموروث الفلسفي الخاص، على النزوع الفلسفي الشمولي، وتتنكر لقدرة الحاضر أو المستقبل على تجاوز الماضي. المعنى الصحيح في الدعوة إلى الرجوع إلى التراث والتعلق به واستعادته وتطويره واستلهامه وإثرائه موجود في مبدأ الحداثة الفلسفية، لا في مبدأ التبعية الماضوية المتسترة بشعار الأصالة. بعبارة أخرى، الأصالة في الحداثة الفلسفية تعني الارتباط بأصل، والوفاء لأصل، والصدور عن أصل، وتعني في الوقت نفسه ظهور أصل جديد يحسن الارتباط به والوفاء له والصدور عنه.

إني موافق معك على أن هذه الأمور خطيرة جداً، تستحق أبحاثاً مطولة. ولا ريب عندي في أن حوارنا حول هذه القضايا بعضنا مع بعض ومع خصومنا من مختلف الفئات سيساعد على تنامي تيار الحداثة وانتصاره. وبالطبع لست أزعم أني أكتب في هذه الرسالة ما يمكن أن يسمى فلسفة الحداثة الفلسفية. فلسفة من هذا النوع تكون أجدى إذا ظهرت مبثوثة في النتاج الفلسفي الإبداعي نفسه. ولكن، إذا كان لا بد من تصور مبلور مختصر حول المقومات العامة لفكرة الحداثة الفلسفية، فإن استعادة الملاحظات السابقة تكشف عن ثلاثة مفترضات في أساس الحداثة الفلسفية، هذه المفترضات يمكن صياغتها على الوجه الآتي:

المفترض الأول: لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشري استنطاقه وفك رموزه واستجلاء معانيه.

المفترض الثاني: الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة، وفي التقدمية من جهة ثانية.

المفترض الثالث: الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما.

أظن أن المفترض الأول لا يحتاج إلى شرح كثير. ففي الفلسفة، لا يوجد ما يوازي الكتاب المقدس أو القرآن، إلا عند الذين يستعملون نظرتهم الفلسفية كما يستعمل رجال الدين نظرتهم الدينية. إن تقديس بعض النصوص الفلسفية شيء وارد دوماً في المعارك الفلسفية. ولكن التقديس وما أشبه ظاهرة عارضة في الفلسفة، كسائر الظاهرات التي يمتد تأثيرها إلى الفكر الفلسفي من القطاعات المجاورة له والمتفاعلة معه. وطبيعي أن يحاول اتباع مدرسة فلسفية معينة الدفاع عن مبادئ مدرستهم وتقديمها كفلسفة أزلية، لا تشيخ ولا تتجمد. ولكن الذين يقومون بمحاولة من هذا النوع مطالبون، قبل أي شيء، بتفسير كيفية تكوين المذهب الذي يدافعون عنه. هل جاء انبثاقاً من مصدر أعلى، أم جاء نتيجة مصادفة، أم جاء نتيجة جهد إبداعي منخرط في صيرورة التراث الفلسفي؟

لا مفر إذن من مواجهة الحقيقة، وهي أن الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، تنشأ وتنمو وتتطور في التاريخ وبالتاريخ. لكن الصعوبة في اكتناه هذه الحقيقة تكمن في التعارض الظاهري بين كون الحقيقة الفلسفية حقيقة مطلقة وكونها حقيقة تاريخية. كل نظرة فلسفية إلى الإنسان والعالم تنزع، بسبب الشمول في طبيعة مضمونها إلى القبض على الحقيقة المطلقة وإلى تقديم نفسها كمطلق نهائي. ولكن النظرة

إلى المطلق ليست مطلقة إلا من جهة كشفها عن المضمون المطلق. مما يعني أنهـا في سـائر الجهـات نظـرة نسبية، لا تفرض نفسها بموجـب منطقهـا الداخلـي فقـط، وإنمـا تفـرض نفسـها أيضـاً بموجـب شـروط خارجية متغيرة على الدوام. وهكذا يتبين أن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة مطلقة في النسـبية التاريخيـة. والحداثة الفلسفية تكتفي بهذا المبدأ ولا تتجاوزه إلى القول بمبـدأ تجلـي المطلـق في النسـبية التاريخيـة، بأشكال مختلفة، ومنها شكل الفلسفة. إذ إن القول بهذا المبـدأ قـول بمذهـب فلسـفي محـدد، والحداثـة الفلسفية تكتفي بتوكيد مبدأ الإبداع الفلسفي في التاريخ دون أن تلتزم بتفسير فلسفي محدد لهذا الإبـداع. ولذلك يمكن أن تتعدد تفسيرات الحداثة الفلسفية بحسب النظرة إلى الإبداع الفلسفي في أسـبابه وشـروطه وكيفيته ودوره في عملية الوعي بالإنسان والعالم وما تستتبع تلك العملية من سلوك تطبيقي.

قد يظن بعضهم أن القول بالنسبية في تاريخ الفلسفة، وهو قول يختلف عن مذهب النسـبية الفلسـفي في ميدان المعرفة، يعني انفلات الفكر الفلسفي من كل شرط تراكمي أو تواصلي، سوى ما ينفرض في إطار مدرسة واحدة محددة. والحق أن النسبية التي أشير إليها ليست نسبية خالصة وليست نسبية في ماهيـة الفلسفة. إنها نسبية جزئية خارجية، نسبية اجتماعية تاريخية، لا تؤدي إطلاقاً إلى رد الفلسفة إلى نـوع من النظرة الذاتية إلى الوجود، سواء كانت هذه النظرة الذاتية نظرة فرد أو نظرة جماعة. العقـل الفلسـفي واحد، رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمجتمعات. وهو ينمو نمواً حقيقياً، لكـن علـى وتيرتـه الخاصـة وبحسب شروط حياته الخاصة. فالحداثة الفلسفية كما أتصورها مبنية على وحدة العقـل الفلسـفي وعلـى تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمـع بـين التواصـل والطفـرة، بـين الاسـتمرار والانقطـاع، بـين الإكمـال والنفي. ولذلك يوجد تقدم في المعرفة الفلسفية، في إطـار تيـار محـدد، كالتيـار المـادي مثـلاً، أو في إطـار مشكلة محددة، كمشكلة الحرية، أو كمشكلة السببية. وغني عـن البيـان أن التقدم في المعرفـة الفلسـفية يختلف عن التقدم في المعرفة العلمية، بالمعنى الضيق لهذه العبارة. ولكن هذا الاختلاف الطبيعي لا يسمح للطارئين بالدخول في المجال الفلسـفي والتجـوال فيـه وفقـاً لأهوائهـم وتقلبـات أمزجتهـم. فالمشـاركة في البحث الفلسفي تتطلب تحضيراً معقداً، من جهة نـوع المشـكلة المعتـبرة، إذ لا يجـوز مثـلاً للبـاحث في أصول المعرفة الرياضية أن يكون جاهلاً بالرياضيات كما هي في صورتهـا الحـاضرة، ومـن جهـة الحلـول المطروحة في تاريخ الفلسفة للمشكلة المعتبرة، إذ لا يمكن فهم أي نظرية فلسفية فهماً صحيحاً تاماً بمعزل عن السياق التاريخي السابق الذي ورثته أو قامت على أنقاضه. وهـذا يقودنـا إلى المفـترض الثـالث الـذي تقوم عليه فكرة الحداثة الفلسفية، أي التفاعل بين الحقيقة الفلسفية وسائر الحقائق الإنسانية.

وفي الواقع، ليس نمو العقل الفلسفي ممكناً بدون التفاعل المستمر مع أوجه النشاط الإنساني الخـلاق، كالعلم أو الفن أو السياسة. إن تاريخ العقل الفلسفي ليس تاريخ قوة ادراكية منعزلة، تعيد إنتاج إنتاجهـا وتدور حول ذاتها إلى ما لا نهاية. وليس المهم الأول لفكرة الحداثة الفلسفية تعين مرتبة الحقيقة الفلسفية بالنسبة إلى سائر الحقائق ونوعية الصلة التي تربطها مع الحقيقة العلمية أو الحقيقـة الفنيـة أو الحقيقـة السياسية أو غير ذلك من الحقائق. المهم الأول لفكرة الحداثة الفلسفية هو مبدأ التفاعل نفسه بـين العقـل الفلسفي وسائر تجليات الفكر الإنساني. ولما كانت هـذه التجليـات في تحولهـا الدائم تعـبر عـن أشـكال جديدة وعن أبعاد جديدة في التجربة الإنسانية، فإن تفاعل الفلسفة معها يجعل العقل الفلسفي في حالـة

استنفار دائم بحثاً عن الجديد في تجربة الإنسان في العالم، كما أن تفاعلها مع الفلسفة يكسبها عمقاً ويؤصل وعيها لنفسها.

أخي أدونيس،

هذا هو موجز تصوري في الوقت الحاضر لمبدأ الحداثة الفلسفية. ولن أكتب الآن في موضوع شروط تحقيق الحداثة الفلسفية في الوضع الراهن للثقافة العربية، كما أنني لن أتحدث عن النتائج العظيمة المترتبة على انتصار تيار الحداثة الفلسفية في مجمل الحياة الاجتماعية في العالم العربي. هناك أشياء كثيرة لا يمكننا قولها في الظروف الحاضرة، وأشياء أخرى لا بد لها من عامل الزمن حتى تنضج وتصبح صالحة للاستعمال في عملية بناء فكرنا الفلسفي الجديد.

ومهما يكن من أمر تلك الأشياء، فإنه يتراءى لي أن تيار الحداثة الفلسفية قد انطلق كما انطلق تيار الحداثة الشعرية، وكما انطلق قبلهما تيار الحداثة الإيديولوجية. ولا ريب في أن تقدم هذه التيارات الثلاثة، رغم التفاوت فيما بينها، وتعاونها على مختلف الجبهات، سيلعبان دوراً حاسماً في ترسيخ مبدأ الإبداع وانتصاره على مبدأ الاتباع، وفي تأسيس ثقافة جديدة تتخطى نفسها باستمرار.

وعلى أمل أن نتابع هذا الحوار في مناسبة أخرى، أتمنى لمجلتك، في مرحلتها الجديدة، أن تتجاوز نفسها وتحقق انتصارات جديدة.

بيروت، في ٢٢ أيلول ١٩٧٨

ناصيف نصار

المصدر: الفلسفة في معركة الإيديولوجية

ناصيف نصار. دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٠

- ١١ -

جدلية الاستقلال الفلسفي

ناصيف نصار

الخطوة الأولى في عملية استخلاص العبرة من المراحل التي قطعناها لتوضيح قضية الاستقلال الفلسفي إنما هي مراجعة تلك المراحل بصورة بيانية عامة. لقد كان انطلاقنا من فكرة ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرر الوعي الفلسفي فينا وإلى تأسيسه على أساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة التي نحياها نحن دون غيرنا أو مع غيرنا من شعوب العالم. وقد رأينا أن اكتشاف تلك الطريق يستلزم النظر في النتاج الفكري الإيديولوجي، لأن الفكر الإيديولوجي يعبر إجمالاً عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي بصورة عينية مباشرة، ولأنه يعتبر في بعض الأوساط الثقافية السياسية مغنياً عن الفلسفة، أو يعتبر هو إياها، بشكل أو بآخر، على نقيض ما تذهب إليه بعض المدارس الفلسفية حيث تقول بأن الفلسفة شيء منفصل تماماً عن الفكر الإيديولوجي. ولما كان مفهوم الإيديولوجية من أكثر المفاهيم شيوعاً ومن أكثرها إبهاماً وإثارة للجدل وسوء التفاهم، تعين علينا أن نضع التعريف الذي نراه أصلح من غيره لحصر ظاهرة الإيديولوجية في الواقع الاجتماعي التاريخي وضبط علاقة الفكر الإيديولوجي بالفكر الفلسفي. وفي سبيل توضيح ما وضعناه، ناقشنا نظرية الدكتور نديم البيطار في الإيديولوجية الانقلابية، دون أي نظرية غيرها، لأنها أفضل ما أنتجه مفكر عربي في هذا المجال، ولأنها تمت إلى موضوع بحثنا بصلات كثيرة، ثم، بعد وصف مجمل لوضعية الفكر الفلسفي في الفكر العربي الحديث، توسعنا في تحليل المضمون الفلسفي في كتابات أنطون سعادة وزكي الأرسوزي، إذ أنهما المفكران العقائديان اللذان دفعا بالفكرة الإيديولوجية، وهي عندهما الفكرة القومية، إلى أبعد الحدود النظرية، وتجاوزا أقرانهما في الاهتمام بالنظرة إلى الحياة والعالم. فجاء تحليلنا دليلاً على القيمة الاستعمالية لتصورنا عن الإيديولوجية وعلى إمكانية تجريد المبادئ الفلسفية لكل مذهب إيديولوجي دون رد الفلسفة إلى الإيديولوجية أو الإيديولوجية إلى الفلسفة. ومن جهة أخرى، ظهرت أمامنا دروب فكرية فلسفية متصلة بمشكلات حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة أكثر مما هي متصلة بتاريخ الفلسفة ومدارسه، القديمة أو الحديثة أو المعاصرة. فأصبحنا هكذا أمام وضع جديد للفكر الفلسفي بالنسبة إلى المرحلة الحاضرة من تاريخ الثقافة العربية. وليس من المبالغة وصف هذا الوضع الجديد بأنه بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي. فكيف نفيد من هذه البداية لتأسيس حركة فلسفية حقيقية ومستقلة؟

يبدو من الضروري، لأول وهلة، إجراء نقد فلسفي تفصيلي لكل الموضوعات الفلسفية التي عرضناها، سواء في إيديولوجية سعادة أم في إيديولوجية الأرسوزي. لكننا نعتقد أن هذا النقد ليس ضرورياً لتوضيح إشكالية الاستقلال الفلسفي. إذ أن المطلوب هو الدلالة الفلسفية التي تنطوي عليها كتابات سعادة والأرسوزي وليس محاسبتهما على الصعيد الفلسفي الخالص. لذا نرى أنه من الأجدى لنا، في إطار إشكالية الاستقلال الفلسفي، عدم الخوض في نقد تفصيلي للموضوعات الفلسفية التي عرضناها في الفصلين السابقين، والنظر في تلك الموضوعات من زاوية شمولية تحددها كحصيلة تجربة فكرية نازعة إلى الدخول في المجال الفلسفي الخالص انطلاقاً من معاناة صادقة وعميقة لمشكلة التحرر الإنساني في شكل التحرر القومي. وإننا لنعتقد أن اعتبار المضمون الفلسفي في الإيديولوجية القومية من هذه الزاوية يتوافق تماماً مع مقتضيات إشكاليتنا.

وأول ما يمكن استخلاصه في هذا الاعتبار الشمولي زيادة وضوح وتحديد في التمييز بين الفلسفة والإيديولوجية. لقد ذكرنا في شرحنا العام لمفهوم الإيديولوجية أن كل نظام إيديولوجي يرتكز على نواة فلسفية يتأسس عليها التفسير المعتمد للواقع الاجتماعي التاريخي والبرنامج العملي المطلوب تحقيقه. هذه الفكرة العامة أصبحت الآن أجلى وأشد رسوخاً على الصعيد النظري بعد ما بينا مطابقتها بدراسة مفكرين عقائديين هما من أبرز مفكرينا العقائديين. ولكننا نستطيع الآن، في ضوء تلك الدراسة، إبصار الفروق القائمة بين مستوى الفكر الإيديولوجي ومستوى الفكر الفلسفي بكيفية أدق وأثبت.

يدور فكر أنطون سعادة بكليته حول قضية بعث الأمة السورية والمشاركة الخلاقة في النهضة العربية الشاملة، ويتركز على قضية الحزب الذي أوجده لتحقيق البعث القومي. وكذلك يدور فكر الأرسوزي كليته حول قضية بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم، إلا أنه لا يرتبط مباشرة بقضية جماعة حزبية محددة كما يرتبط فكر عفلق. فالمحور الواقعي عند كل منهما هو الجماعة القومية، أي على وجه التعيين الأمة السورية عند سعادة والأمة العربية عند الأرسوزي. وهذا التمحور حول جماعة محددة تحديداً عينياً هو خاصة أساسية في الفكر الإيديولوجي على العموم. لنعتبر نماذج أخرى مأخوذة من التاريخ الأوربي. لقد ذهب هتلر إلى حد القول أنه وضع فلسفة شاملة في الوجود والحياة والتاريخ الإنساني. لكنه، في الواقع، لم يفعل شيئاً أكثر من وضع نظرة اجتماعية، مبنية على المبدأ العرقي، لدعم الحركة القومية الجرمانية بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى وما نتج عن هذه الهزيمة من انسحاق وذل للشعب الألماني. ولينين نفسه، قائد أول ثورة اشتراكية في العالم، لم يفعل شيئاً أكثر من استعمال الماركسية لتنظيم حركة تحرر الطبقة العاملة الروسية في الوضعية الخاصة بالمجتمع الروسي في عصره. وجميع نظرياته حول الحزب، وتحالف العمال والفلاحين، والإمبريالية، والدولة، والمادية الجدلية، وغيرها، موضوعة في مناسبات نضالية معينة لتبرير أو توجيه العمل الثوري في المجتمع الروسي، في الإطار العام للرأسمالية الإمبريالية وللأممية الثانية وللحرب العالمية الأولى ونتائجها. وفي بداية الثورة الفرنسية الكبرى، ظهر الأب سياس مدافعاً عن الأمة الفرنسية. إلا أنه كان يقف بكل حسم ضد النبلاء والفئات الحاكمة ويدعو الفئات الشعبية وبخاصة البورجوازية، إلى تسلم السلطة السياسية وإنشاء مجتمع فرنسي جديد. هتلر، لينين، سياس، ثلاثتهم مفكرون سياسيون إيديولوجيون، شاركوا بمقادير وأشكال مختلفة

في عملية ثورية واسعة وعميقة، وثلاثتهم ربطوا تفكيرهم النظري بمصير جماعة تاريخية محددة، وتصوراتهم عن الطبيعة الإنسانية، وعن المجتمع والتاريخ، وعن القيم والحقوق وعن مستقبل الإنسانية، معقولة ومقصودة من وجهة نظر الجماعة التاريخية التي يفكرون من أجلها. فليس غريباً، والحالة هذه، أن نجد في المؤلفات الإيديولوجية الكبرى مفاهيم فلسفية إنسانية تجذبنا بنبض الحياة التي فيها، وتبتعد عنا بقدر المسافة الاجتماعية التاريخية التي تفصلها عن وضعيتنا الاجتماعية التاريخية.

على مستوى الفكر الفلسفي، لا يوجد تقيد محصور بجماعة تاريخية محددة بعينها. إذ أن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي يفكر أو، على الأقل، يحاول أن يفكر في الوجود الإنساني على الإطلاق. إن أهم مدارات الفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي هي حقيقة الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي، منطق الحركة الاجتماعية التاريخية في كلية الوجود الاجتماعي التاريخي أو في بعض مستوياته أو أجزائه، معنى تلك الحركة والقوى والأشكال الرئيسية فيها، مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم في هذا المصير، ماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده وأسسه. وعندما يحاول الفيلسوف معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات، فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان، بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحولات. ونجاحه في محاولته ليس شيئاً سهل المنال، إذ أنه يواجه صعوبات شاقة متصلة بالطريقة وبالتجريد العالي وبالموقف الميتافيزيقي النهائي وبمتعلقاتها. ولعل هذه الصعوبات هي ما يحمل بعضهم على التشكيك في إمكانية تناول الإنسان بما هو إنسان كموضوع لنظر فلسفي من نوعية خاصة، وبعضهم على استنتاج عدم وجود مستوى متميز للفكر الفلسفي الاجتماعي التاريخي عن مستوى الفكر الإيديولوجي. لكن هذا الاستنتاج ليس مشتقاً في النهاية من وجود تلك الصعوبات الحقيقية بقدر ما هو مشتق من مبدأ يقول بامتناع خروج الفيلسوف الاجتماعي التاريخي عن مقتضيات وحدود الانتماء الجماعي، وبالتالي بأن كل فلسفة اجتماعية تاريخية إنما هي تعبير عن وجهة نظر جماعة معينة، أمة أم طبقة أم طائفة أم حزب أم فئة أم غيرها. وفي الواقع، يخلط القائلون بهذا المبدأ بين مستويات المعرفة الاجتماعية التاريخية، وبالتالي بين أنواع الموضوعية التابعة لها. بعبارة أخرى، أنهم لا يميزون بين العلم والفلسفة والإيديولوجية، ويردون كل كلام على الاجتماع والتاريخ إلى كلام إيديولوجي. ومناقشة هذا الرأي تماماً تستلزم تحليلاً مفصلاً للعلاقات بين العلم والفلسفة، وبين العلم والإيديولوجية، وبين الإيديولوجية والفلسفة. ومن الوجهة التي ننظر منها إلى هذه العلاقات نكتفي هنا بأن نقول أن الخطأ يكمن في افتراض إمكانية قيام أي من هذه المستويات بمعزل عن المستويين الآخرين، وفي الخلط بين إنتاج المعرفة واستعمالها. فالعلم الاجتماعي أو التاريخي لا يمكن أن يتحرر كلياً من تأثيرات إيديولوجية مباشرة أو غير مباشرة، ولا من مقولات ومبادئ فلسفية، ظاهرة أو كامنة. والفلسفة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن أن تنشأ وتزدهر وتؤثر في التاريخ وكأن البشرية بأسرها واقع اجتماعي واحد، أو بمعزل عن حالة العلم الاجتماعي أو التاريخي ومناهجه واكتشافاته. وكذلك

الإيديولوجية، كما رأينا سابقاً، فهي تتضمن معطيات علمية تجريبية وعناصر فلسفية. فالمسألة هي مسألة تميز، وليست مسألة انفصال وانقطاع، والتأثير المتبادل بين العلم والفلسفة والإيديولوجية لا يلغي التمايز بين الطرق والغايات التي يتبعها تحرك الفكر في كل منها. وعليه لا نرى مبرراً كافياً للدعوى القائلة بعدم وجود تميز نوعي للنظر الفلسفي في الإنسان بما هو إنسان وفي أصول وأبعاد الكيان الإنساني. فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي ليس بالضرورة معبراً عن وجهة نظر جماعة محددة، وتأثيره الفكري ليس محصوراً في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه. إنه يتحرك ويبدع، بقدر الاستطاعة،على مستوى الإنسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التي يواجهها في الارتقاء إلى مستواه الخاص.

بالطبع، البرهان الحاسم على صحة التمييز بين المستوى الفلسفي والمستوى الإيديولوجي في الفكر الاجتماعي التاريخي يكون بقيام الفلسفة الاجتماعية التاريخية فعلاً على المدارات التي ذكرنا أهميتها. وفي الواقع، يقدم لنا تاريخ الفكر الاجتماعي التاريخي نماذج من محاولات فلسفية اجتماعية أو فلسفية اجتماعية تاريخية تؤكد إلى حد كبير صحة ذلك التمييز. فنظرية أفلاطون في العدالة، ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلة، ونظرية روسو في العقد الاجتماعي، ونظرية هيجل في المثالية الجدلية التاريخية، ونظرية ديلتاي أو نظرية ماكس فيبر في نقد العقل التاريخي، تشكل، على سبيل المثال، وأياً كانت في النهاية القيمة النظرية التي تتمتع بها، محاولات لتفسير جوانب أو أبعاد في الوجود الإنساني والاجتماعي التاريخي غير مقيدة تقيداً عضوياً وبنيوياً بوجود ومصير جماعة تاريخية محددة بعينها، وإن كانت من حيث الظهور والتكوين متأثرة بشروطها وظروفها الاجتماعية التاريخية الخاصة. وفي الحقيقة، يعيش الفيلسوف الاجتماعي التاريخي مغامرته الفكرية تحت حكم جدلية الجزئي والكلي، الفردي والنوعي، الخصوصية والكونية، ولكن موضوع تعقله يظل دوماً الكائن الإنساني، أصلاً وحاضراً ومصيراً.

ويتفرع عن هذا الفارق الأساسي بين الوجهة الفلسفية والوجهة الإيديولوجية فوارق أخرى عديدة، أبرزها ما يتعلق بالنهج والغاية. فالمفكر الإيديولوجي يبحث، في الدرجة الأولى، عن مصلحة الجماعة التي يفكر من أجلها، بينما يبحث المفكر الفيلسوف، في الدرجة الأولى، عن حقيقة الوجود الإنساني. البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها. وفي نهاية الأمر، لا تتم المصلحة بدون حقيقة، ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة. لكن المسألة هي مسألة ترتيب في الغاية. فالفيلسوف يبغي سعادة الإنسان ومصلحته، إلا أنه يرى من الضروري، لتحديد ما يستطيع الإنسان أن يناله من السعادة والمصلحة وكيفية ذلك، أن يصوغ تصوراً عقلياً عن بنية الكيان الإنساني وأبعاده وقواه ونزوعه، يحدد في ضوئه معنى السعادة والمصلحة وشروط الحصول عليهما. وهكذا تكون معرفة حقيقة الوجود الإنساني هي المطلوب الأول عند الفيلسوف، وسعادة الإنسان ومصلحته هما المطلوب النهائي. أما الإيديولوجي فإنه يهدف إلى تأمين مصلحة جماعته ومنفعتها بكل الوسائل الممكنة، ومنها وسيلة المعرفة بالواقع الاجتماعي التاريخي الذي يمكن أن يتم فيه تأمين المصلحة المطلوبة. مما يعني أن معرفة الحقيقة الواقعية أو الوجودية لا تتمتع في نظر المفكر الإيديولوجي بأسبقية مطلقة، وإنما هي عنده وسيلة بين مجموعة من الوسائل، ترتفع مرتبتها

بحسب الشروط والظروف التي تحيط بنضاله. فالوصول إلى الغاية المرسومة لا يتطلب فقط براهين عقلية وتحليلات واقعية، بل يتطلب استمالة المشاعر وتغذية الخيال وإثارة الطموح والأمل في نفسية الذين يفكر في خدمتهم، وإثارة الخوف وتغذية البلبلة والتفسخ وإضعاف الثقة بالنفس في صفوف الخصوم. والوسائل الممكنة لذلك عديدة ومتنوعة، ليس أقلها شأناً تبرير اللجوء إلى الإكراه والعنف حيث يمتنع استعمال الوسائل السلمية. وهذا كله يدخل تحت ما سميناه منطق الدعوة.

إن تقيد الفكر الاجتماعي التاريخي بوجود جماعة تاريخية معينة، بمصلحتها وتطلعاتها ومصيرها، يفرض نهجاً خاصاً هو ما يمكن تسميته بالنهج الانحيازي. هذا النهج يتضمن التسليم بمسبقات، يكون بعضها، أي الغاية الكبرى والمبادئ العامة، بمثابة مراجع مطلقة. وعندما ينظر المفكر من وجهة نظر محددة المراجع المطلقة، يسهل عليه إعمال فكره في المشكلات والظروف التي تواجه جماعته، وإن كانت المسالك الممكنة لتحقيق المصلحة والهدف المرسوم تبدو في معظم الأحيان كثيرة التعقيد ومانعة للاختيارات البسيطة القاطعة. ولذلك نرى أن القسم الأكبر من الفكر الإيديولوجي ينضوي في دائرة الاستراتيجية والتكتيك، ويتجمع في شعارات عريضة، قابلة للتعديل والتأويل في محاولة دائبة لاستيعاب الحادثات والظروف المستجدة في إطار المفاهيم العامة المعتمدة أصلاً كإطار للتفسير والتقييم. أما الفكر الفلسفي فإنه لا يتداخل مع مستوى الاستراتيجية والتكتيك إلا بمقدار ما يتحول إلى ممارسة اجتماعية أو إلى طريقة في الحياة، لأنه لا يتبع في الأساس النهج الانحيازي. ولكن عدم الانحياز لا يعني عدم الالتزام. فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي ملتزم أصلاً بمصير الإنسان، وإنه ليستطيع تبني أية قضية يستمدها من تصوره لحقيقة الكيان الإنساني والدفاع عنها في خضم الحركة الاجتماعية التاريخية النسبية بالشكل والأسلوب اللذين يراهما مناسبين، دون أن يتعصب تعصباً مطلقاً لطرف من أطراف تلك الحركة. ولكنه، من وجهة الفعالية العملية، يدرك أن الانحياز الإيديولوجي يتفوق على الالتزام الفلسفي، إذ أن القضايا والقيم الإنسانية تتجسد في واقع اجتماعي يتألف من جماعات ومجتمعات متمايزة، متنازعة أو متعاونة. ولذلك يشعر الفيلسوف دوماً بضرورة الانحياز، وعلى الأخص بعد وصوله إلى تصوره الأساسي عن الإنسان والعالم والسعادة. ومن جهة أخرى، يشعر الإيديولوجي دوماً بضرورة الاستناد إلى التزام فلسفي على مستوى الإنسان لتبرير الممارسة الجماعية التي يدافع عنها أو يدعو إليها. وهذا كله سبب من أسباب إمكانية تحول الفلسفة الاجتماعية التاريخية إلى أشكال من الممارسة الاجتماعية وإمكانية تحول الإيديولوجية إلى نوع من النظرة العامة إلى الحياة والعالم. وفي الواقع، ما دامت البشرية لا تشكل واقعاً اجتماعيا واحداً موحداً، فإن حركة الفكر الاجتماعي التاريخي ستظل متوترة في جدلية الانحياز الإيديولوجي للجماعة الجزئية والالتزام الفلسفي بالإنسان الكلي.

ويلحق بهذا الفارق بين غاية الفكر الإيديولوجي ونهجه وبين غاية الفكر الفلسفي ونهجه فوارق أخرى عديدة، أبرزها ما يتعلق بالأسلوب والقارئ. لقد قيل كلام كثير حول تعقيد الفكر الفلسفي وغموضه وإيغاله في التحليل والتقصي، وانغلاقه على غير الاختصاصيين، في مقابل تبسيط الفكر الإيديولوجي ووضوحه، ونزعته إلى الاختصار والاختزال، وانفتاحه على إفهام الجماهير. والحق أن في هذا الوصف التقابلي شيئاً من المبالغة في التصنيف والتوزيع. فأساليب الفلاسفة تتفاوت كثيراً من حيث

الوضوح والتعقيد. وكذلك أساليب الإيديولوجيين، حتى أن بعض الشعارات أو المبادئ في أشهر الإيديولوجيات مدهش بما ينطوي عليه من التباس وغموض، رغم وضوحه الظاهر، كمبدأ المساواة، أو مبدأ الديمقراطية، أو مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا. لكن، مع ذلك، يبقى الفارق أكيداً بين الطابع الجماهيري في الكتابة الإيديولوجية والطابع الاختصاصي في الكتابة الفلسفية. غير أن هذا الفارق لا يعني ما شاع في الفكر العربي في القرون الوسطى من أن الفيلسوف يكتب للخاصة، لا لعامة الناس. هذا التفريق بين الخاصة والعامة جاء نتيجة للظروف الخاصة بالفلسفة العربية الإسلامية ولبعض المذاهب التي تميز بين التعليم الجائز نشره والتعليم الواجب حفظه في السر، ولا ينطبق على ما نحن بصدده. فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي يكتب في الحقيقة لكافة الناس. لكن كتابته، مثلها كمثل كل كتابة مبنية على مناهج وشروط وقواعد خاصة بها، لا يمكن أن تكون في متناول كل إنسان يحسن القراءة والكتابة. من هنا الحاجة إلى نخبة يتوجه إليها الفيلسوف، وبواسطتها يتوصل إلى عامة الناس. أما الإيديولوجي، فإنه يتوجه إلى الجماهير بدون واسطة نخبة. ولكن، في الواقع، بسبب تعقد الأفكار والنظريات في الإيديولوجيات الكبرى، غالباً ما يحتاج الإيديولوجي إلى اختصاصيين يفسرون فكره وينقلونه إلى الجماهير ويحدث أن يحصر الإيديولوجي عمداً الإطلاع على كتابته بجمهور معين دون غيره لأسباب استراتيجية أو تكتيكية. لكن ذلك قلما يحدث على صعيد الكتابة الفلسفية.

بعد هذا التوضيح للتمايز والتداخل بين الإيديولوجية والفلسفة، وفي ضوئه، نستطيع طلب المزيد من التوضيح للعلاقة بين الفلسفة والحضارة. لقد أدرك فيلسوف العبقرية العربية، من خلال بحثه عن وجهة نظر الأمة العربية إلى الإنسان والعالم، أن الفكر الفلسفي لأمة تاريخية عظيمة مرتبط بالحضارة التي تشارك تلك الأمة في بنائها. وكذلك كان موقف فيلسوف القومية الاجتماعية في مطالبته بأن تهتدي الأمة السورية بنظرتها الأصلية إلى الحياة والكون والفن. لكن الأرسوزي، إذ تطرف في جعل الفلسفة مرادفة لوجهة النظر الكامنة في اللغة العربية، لم يفتح أمام الفكر الفلسفي العربية أبواب التفاعل العميق مع الفكر العالمي ومع الحضارة العالمية التي ينبغي للأمة العربية أن توجه رسالتها إليها. والسبب في ذلك تقصيره في فهم طبيعة الثقافة العقلية، هذه الثقافة التي أدرك سعادة طبيعتها العامة بالنسبة إلى كل مرحلة أو حقبة في التاريخ، والتي دخلت في المرحلة التاريخية الراهنة في الدور العالمي الذي يشمل كل الأمم. وإدراك الطبيعة العامة للثقافة العقلية يشكل مدخلاً جيداً إلى مجال التفاعل بين التراث القومي الأصيل والثقافة العقلية العصرية. إلا أن سعادة، بسبب استغراقه في قضية البعث القومي، لم يحدد الشروط العامة لعملية التفاعل بين تاريخ الفكر الفلسفي والتاريخ الحضاري، وعلى الأخص شروط التفاعل بين الفيلسوف العربي المعاصر وتاريخ الفكر الفلسفي. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف بأن كلاً من سعادة والأرسوزي أدرك التساوق بين ضرورة الارتفاع إلى مستوى النظر الفلسفي الإنساني وضرورة الارتفاع إلى المستوى الحضاري العالمي. وليس في مقدور المفكر العقائدي القومي أن يعالج مشكلة العلاقة بين الفلسفة والحضارة معالجة مطابقة، إذا لم يميز تمييزاً كافياً بين المستوى الفلسفي والمستوى الإيديولوجي، وإذا لم يخفف من مطلقية القضية القومية في فكره. ففي ضوء تمييزنا بين الإيديولوجية والفلسفة، نستطيع إنجاز ما ليس إنجازه في الحقيقة من مهمات الفكر التأسيسي للانبعاث القومي.

عندما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر حضارية، أو إلى الحضارة من وجهة فلسفية، يتبين لنا أن وضعية الفيلسوف في العالم العربي المعاصر تختلف اختلافاً كبيراً عن كل الوضعيات التي عرفتها الفلسفة في تفاعلها مع التاريخ الحضاري. وفي سبيل توضيح ذلك، لنعتبر ثلاث تجارب كبرى ذات مغزى عميق بالنسبة إلى موضوعنا. التجربة الأولى هي فلسفة الفارابي التي لعبت دوراً حاسماً في تأسيس وتوجيه الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية. لقد حاول الفارابي أن يبني نظاماً فلسفياً كاملاً في بيئة تاريخية اجتماعية تسيطر فيها النظرة الإسلامية إلى العالم والحياة والمصير، وفي ظل دولة كبرى كانت رغم بدايات تفككها، تتمتع برصيد عالمي عظيم. والتراث الفلسفي الذي تعين عليه استيعابه كان تراثاً قديماً آتياً من حضارة غابرة. والثقافة التي تنفس فيها كانت في حالة عالية من الازدهار والتفتح والنضوج. إذن، كانت الوضعية التاريخية العامة التي أنشأ فيها الفارابي نظامه الفلسفي، بصرف النظر عن كيفية إنشائه ومدى نجاحه، تتميز بما يمكن أن نسميه التفوق التاريخي الحضاري. أما التجربة الثانية فهي فلسفة هيغل التي يعتبرها بعض المؤرخين في تأثيرها على الفكر المعاصر كفلسفة أرسطو في تأثيرها على الفكر القديم والوسيط. لقد أنشأ هيغل فلسفته في بيئة تاريخية اجتماعية متخلفة بالنسبة إلى البيئات التاريخية الاجتماعية التي حصلت فيها الثورة البورجوازية الليبرالية. لكن ألمانيا هيغل كانت، من خلال حركة الإصلاح البروتستانتي والتغيير العميق الذي أحدثته الثورة الفرنسية الكبرى في القارة الأوربية ويقظة القومية الألمانية، تشارك في المد الحضاري الصاعد وتتجاوب بطريقتها الخاصة مع التراث الأوروبي الحديث والتراث اليوناني والروماني. فالوضعية التاريخية الشاملة التي بنى فيها هيغل مذهبه الفلسفي هي وضعية تحرر وثورة وتفوق تاريخي حضاري، وإن كانت تبدو على غير هذا الوجه في حدود تاريخ ألمانيا في ذلك العصر. وأما التجربة الثالثة التي نرى ضرورة اعتبارها في هذا التحليل، فهي فلسفة أفلاطون التي ينسحب تأثيرها على تاريخ الفلسفة كله. وفي الواقع، ظهر التأليف الأفلاطوني في مرحلة انحطاط الدول اليونانية بعد الحرب الطويلة بين أثينا وأسبارطة. لكنه مطبوع في كل أجزائه بطابع العظمة والغنى الثقافي والمجد الذي عرفته أثينا في القرن الخامس المعروف بعصر بيريكليس. فالوضعية التاريخية العامة التي ألف فيها أفلاطون مذهبه الفلسفي ليست وضعية تحرر وانطلاق، ولكنها وضعية مسبوقة بقرنين من المحاولات السياسية الإصلاحية ومن التأملات والبحوث الفلسفية في الطبيعة والإنسان والإله. فأين نحن من تلك التجارب؟

من الواضح أن الوضعية التاريخية الحضارية الراهنة التي يعيش فيها الفيلسوف العربي ليست وضعية تفوق تاريخي حضاري، وليست وضعية متمتعة بالتواصل الفكري الإبداعي. والمفهوم الشائع للدلالة على خصائصها هو المفهوم الذي يتبناه الدكتور قسطنطين زريق في كتابه (في معركة الحضارة)، حيث يدرس معركة الشعوب العربية من وجهة حضارية، أي مفهوم التخلف. لكن التدقيق في واقع التخلف الحضاري العربي يظهر تفرده عن غيره بمجموعة كبيرة من الظاهرات العمرانية والثقافية ومن القيم والمثل، تحمل آثار جدلية التناقض والتوفيق بين حضارتين تاريخيتين عظيمتين هما الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة. وعليه، لا يستطيع الفيلسوف العربي في هذه الوضعية الحضارية الخاصة أن يواجه الإسلام وتاريخ الفلسفة والحضارة كما فعل الفارابي، إذ ليس للإسلام من

الانطلاقة الصاعدة ومن السيطرة ما كان له في عصر الفارابي، ولا ينحصر تاريخ الفلسفة أمامه في المرحلة اليونانية القديمة، وإنما يفرض نفسه على وعيه في مراحله كلها ويتطلب منه قدرة خارقة على الاستيعاب والتأليف. ومن جهة أخرى، إنه لا يقدر على أن يواجه التأخر التاريخي الاجتماعي كما فعل هيغل، إذ أنه لا يجد في عصر النهضة نظير ما قدمته النهضة الألمانية إلى هيغل من تراث فلسفي وديني وتاريخي، ولا يتفاعل مع وضعية حضارية شاملة كالتي تفاعل معها هيغل. وكذلك، إنه لا يستطيع أن ينظر إلى الدولة وتاريخ الفلسفة والحياة الإنسانية كما فعل أفلاطون، إذ أن الفوارق الاقتصادية والسياسية والثقافية بين الوضعية التاريخية التي عاش فيها أفلاطون والوضعية التاريخية التي يعيش فيها الفيلسوف العربي اليوم أكبر بكثير من بعض أوجه الشبه الممكن ملاحظتها بين الوضعيتين، كالعلاقات السياسية بين الدول فيها أو كانتشار التفكير السوفسطائي والخطابي. ومع ذلك، يجد الفيلسوف العربي في وضعيته التاريخية الحضارية الفريدة الكثير مما ينبغي الاعتبار به في كيفية تفاعل كل من أفلاطون والفارابي وهيغل مع وضعيته التاريخية الحضارية. والمحور العام في تقدير ما يعتبر به هو حاجة الحركة التاريخية الثورية التي تفعل بأشكال وأنماط مختلفة في حياة جميع الشعوب العربية والتي تهدف، إن لم يكن إلى التفوق التاريخي الحضاري، فعلى الأقل إلى اكتمال الشخصية الحضارية الجديدة التي تشمل جميع الشعوب العربية وإلى المشاركة الفعالة في مسيرة الحضارة العالمية التي هي في طريق التكوين والظهور. لكن كيف يحقق ذلك الاعتبار؟

ينبغي التمييز في كل مذهب فلسفي، وعلى الأخص في المذاهب الفلسفية الاجتماعية التاريخية، بين الإشكالية والطريقة والنظرية. فالإشكالية تشمل السؤال الأساسي والمشروع والوضعية العامة التي تحيط بأسباب طرح السؤال وتحديد المشروع. والطريقة المعتمدة يمكن أن تكون في المذهب الفلسفي موضوعاً لمعالجة خاصة، ويمكن أن تكون مندمجة في ثناياه وأجزائه. أما النظرية العامة، وما يتعلق بها من نظريات فرعية، فهي قوام المذهب الذي غالباً ما تختفي وراءه الإشكالية والناحية المنهجية. فعلى أساس هذا التمييز، نستطيع تفهم المذاهب الفلسفية تفهماً موضوعياً دقيقاً، كما أننا نستطيع الدخول في عملية تفاعل معها واستيعاب لمضامينها تؤدي في النهاية إلى السيطرة التامة عليها. وهكذا، إذا أردنا الاعتبار بالكيفية التي تم بها التفاعل بين فكر أفلاطون والفارابي وهيغل، وغيرهم من الفلاسفة الكبار أو الصغار، وبين الوضعيات التاريخية الحضارية التي نشأوا فيها، وجب علينا أولاً تحديد الإشكالية التي خضع لها كل واحد منهم، وثانياً تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، وثالثاً تحليل النظرية العامة والنظريات الفرعية التي توصل إليها. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي عدم إغفال جانب التطور والتغير في فكر كل فيلسوف. وبعد ذلك، نبدأ عملية الاستيعاب النقدي على الصعيد المنطقي أولاً، وعلى الصعيد الفلسفي الخالص ثانياً، وعلى الصعيد التاريخي الحضاري ثالثاً. فالمذاهب الفلسفية ليست بناءات رياضية، مهما بلغت من دقة الترتيب والأحكام. ولذلك ينبغي لنا إدراك ما فيها من خلل ونقص في تماسكها الداخلي، ومن ثم محاسبتها بالرجوع إلى معيار الحقيقة، وفقاً لما نراه بالمقارنة أو لما نتبناه من مبادئ ومنطلقات، أو بالنسبة إلى ما شاخ فيها وما زال بزوال الشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها لدى تكوينها. فإذا تمكنا من اجتياز هذه المراحل قدرنا على هضم

ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة من مناهج وأفكار ونظريات يمكننا استخدامها في إبداعنا النظرية الفلسفية اللازمة لتوجيه الحركة التاريخية الثورية، وتجاوبنا بذلك كله مع جدلية التاريخ الحي وتاريخ الفلسفة.

هذه الجدلية بين التاريخ الحضاري الحي وتاريخ الفلسفة، لا يستطيع الفكر الإيديولوجي الإحاطة بها بصورة كافية. لكنها هي نفسها تبرز قيمة فكره وأهميته الفلسفية. فهناك في تلك الجدلية العلاقة المباشرة بين المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه، والعلاقة بين المذاهب نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملاً من عوامل تكوينه، بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات، والعلاقة بين تلك المذاهب، منظوراً إليها من خلال العلاقتين السابقتين، وبين تاريخنا نحن الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا، وأخيراً العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجده في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة وبين المذهب الفلسفي المطلوب إبداعه.

ففي إطار هذه العلاقات الأربع، ندرك المكانة الحقيقية لما بلغه الفكر القومي على يد سعادة والأرسوزي، وندرك في الوقت نفسه، ضرورة استيعاب وتعميق وتجاوز ما توصل إليه من نظر فلسفي، في عملية الانتقال إلى التفاعل العميق الواسع مع تاريخ الفلسفة، سعياً إلى تكوين فكرنا الفلسفي المستقل. وفي هذا الإطار نفسه، يتيسر لنا أن نعيد صياغة مفهوم الاستقلال الفلسفي الذي طرحه بوضوح كل من سعادة والأرسوزي لكن دون أن يتعمق أي منهما في تبيين مقتضياته وشروطه.

الاستقلال لا يعني الانعزال، ولا يؤدي إليه بالضرورة. إنه يتميز سلبياً برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابياً بالحرية والسيادة والمسؤولية. الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير. إذن، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية. إذا بطلت بطل، فكان الانعزال. والانعزال في الحياة اختناق وموت. إن الاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعينة بكيانها الخاص، لكن على أساس مبدأ التغير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره. إنه التعبير التام عن جدلية العينية والغيرية. ولذلك يتداخل مع فعل المشاركة وفعل الإبداع. فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والمشاركة تقتضي الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة. والإبداع كما نفهمه هو الإيجاد دون مثال معين. فإذا تقيد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليداً. والتقليد شكل من أشكال التبعية. من هنا يتبين لنا أن الاستقلال الحقيقي، من حيث هو موقف وحركة، يتناسب تناسباً طردياً مع المشاركة والإبداع.

إذا كان هذا هو الاستقلال الحقيقي بمعناه العام، فما هو معنى الاستقلال الفلسفي أو الاستقلال في الفلسفة؟ الجواب على هذا السؤال يتطلب تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، ومن ثم الشروط الخاصة بالتفاعل معه. فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفكر الفلسفي بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة. ولسنا في حاجة إلى التوسع في إثبات ضرورة الانفتاح على هذه المراحل الثلاث من تاريخ الفلسفة، رداً على القائلين بضرورة حصر علاقتنا بالمرحلة الحديثة والمعاصرة أو بالمرحلة الوسيطة. فالوضعية التاريخية الحضارية الجديدة التي تعيش الشعوب

العربية فيها لا تسمح للفيلسوف العربي في بيروت أو في القاهرة أو في الرياض أو في الجزائر بالتحرك في ميدان تاريخ الفلسفة كما يتحرك زميله المعاصر في باريس أو في لندن أو في موسكو أو في واشنطن، ولا كما كان يتحرك فيلسوف قرطبة في القرن الثاني عشر أو فيلسوف بغداد في القرن العاشر. وبالطبع، هناك شروط وقواعد خاصة بالتفاعل مع كل مرحلة من المراحل الثلاث المذكورة. لكن معالجتها تقتضي تفصيلاً يخرج عن نطاق بحثنا هذا. لذا نكتفي هنا بذكر الشروط العامة اللازمة لموقف الاستقلال الفلسفي في وضعيتنا التاريخية الحضارية الخاصة.

والشرط الأول لتحقيق الاستقلال الفلسفي هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني، من حيث أنه غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة. إنه شرط سلبي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي. فالانتماء إلى أي مذهب من مذاهب الفلسفة التي نشأت في الحضارة اليونانية أو في الحضارة العربية الإسلامية أو في الحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة، بحجة الشمول الإنساني والكوني في الفكر الفلسفي، يتجاهل الوجه الثاني لحقيقة الفكر الفلسفي، أي ارتباطه في صميم نزوعه الإنساني الشمولي بجذور الوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنفه، فيأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعاً وطفيلياً، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصناً من أغصانها الخضراء.

هنا ينبغي أن ندفع اعتراضاً يقوم على القول بأن تاريخ الفكر الفلسفي يفرض علينا، بسبب تقدمه المتواصل، أن نأخذ بأحدث ما أنتجه من مناهج ونظريات وأن نتبنى ما نراه بين تلك النظريات متوافقاً مع الحاجة والغاية، وأن نسعى إلى المشاركة والإضافة من داخل النظرية أو المذهب المختار. وفي الواقع، هذا الاعتراض المعبر عن موقف يمكن تمييزه عن الموقف الاتباعي الخالص بوصفه بالموقف الإبداعي المنهجي هو اعتراض وجيه، ولكنه غير مقنع. فالتقدم في تاريخ الفلسفة ليس تقدماً مطرداً وفي اتجاه مستقيم، بمعنى أن نظرية فلسفية تنشأ في القرن العشرين، فهي ليست بالضرورة لاغية تماماً لنظرية نشأت حول الموضوع نفسه في القرون الماضية. قد تكون النظرية الحديثة أوسع أو أدق أو أعمق، ولكنها قد تكون أقل عمقاً وإصابة من النظرية القديمة. أن الفكر الفلسفي يتقدم في مراجعة دائمة لتاريخه، وتقدمه يعرف القطع والقفز كما يعرف التعرج والرجوع إلى الوراء والانكفاء والانحراف والإصلاح والإكمال والانبعاث وغير ذلك من أشكال التواصل في حركة الفكر المبدع. فعلى سبيل المثال، لا شيء يدل مسبقاً على أن نظرية اللذة عند ماركوزه أو عند بنتام أفضل وبصورة كلية من نظرية اللذة عند الرازي أو أبيقورس أو أفلاطون. وكذلك، لا يوجد دليل مسبق على أن نظرية الوجود في المذاهب الوجودية المعاصرة تتمتع بأفضلية مطلقة على نظرية الوجود عند ابن سينا وأرسطو، ولا يوجد برهان قاطع على أفضلية مطلقة لفلسفة البعد السياسي في الوجود الاجتماعي كما هي مطروحة عند هيغل أو عند ماركس. هذا يعني أنه لا يوجد معيار مطلق وحاسم في مسألة تفاضل النظريات الفلسفية من وجهة التطور التاريخي، إذ أن زمانية تاريخ الفلسفة مختلفة اختلافاً نوعياً عن زمانية تاريخ العلم. ونتيجة لذلك، يظل الداعي إلى تبني أي مذهب فلسفي معاصر مطالباً بإثبات أفضليته الفلسفية، وتظل قيمة المذهب المختار متوقفة على مدى ما يدعمه من مشاركة وإبداع من جهة المتبني. وفي واقع الأمر، إذا أراد القائل بضرورة

الانطلاق من نظرية فلسفية معاصرة كسبيل إلى المشاركة في الفلسفة أن يكون أكثر من ناقل ومبشر، فإنه لا بد له من اللجوء إلى التأويل والحذف والتعديل والتكييف حتى يتمكن من تعريب المذهب المعتمد والإسهام فيه من داخل الثقافة العربية. وإذا كان ذلك كله ضرورياً، ومتطلباً لجهود قاسية ومعاناة أصيلة، فأحرى به أن يستخدم المذهب المعتمد من موقف الاستقلال، لا من موقف التبني. فموقف الاستقلال يعطيه حرية تجاه الإشكالية التي بني المذهب عليها وقدرة على استيعاب مضامينه استيعاباً نقدياً وعلى استخدامه في تلبية حاجته النظرية، بصورة غير متوفرة في موقفه الاتباعي المنهجي.

الشرط الثاني لتحقيق الاستقلال الفلسفي هو تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها. ومن البديهي أنه لا توجد مشكلة رئيسية واحدة فقط ينبغي للوعي الفلسفي أن يعالجها في الوضعية التاريخية الحضارية العربية الجديدة. لكن هناك، بلا ريب، مشكلات رئيسية تتقدم في أهميتها وإلحاحها وخطورتها على غيرها. وكيفية التجاوب بين الفيلسوف والوضعية الحضارية هي التي ترشده إلى المشكلة الرئيسية التي ينبغي له أن ينطلق منها لبناء مذهبه.

هذا الشرط مكمل للشرط الأول من حيث أنه شرط إيجابي، ولكنه يفوقه منزلة في جدلية الاستقلال الفلسفي، لأنه هو التبرير الحقيقي له. إذ لا مبرر لرفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لولا وجود مشكلات فلسفية رئيسية، في وضعية حضارية جديدة، تتطلب مواجهة ومعالجة متناسبتين مع أبعادها التاريخية والإنسانية. قد تكون تلك المشكلات الفلسفية الرئيسية مطروحة منذ العصور القديمة، وقد تكون جديدة غير مألوفة. لكن، في أي حال، الوضعية العامة المحددة لطرحها جديدة في صورتها التاريخية الحضارية. من هنا ضرورة العناية في تعيينها وتحديد طريقة معالجتها ومستلزماتها دون التقيد بمذهب فلسفي معطى وجاهز.

ومن نتائج هذا الشرط الثاني أنه يساعدنا كثيراً على تجنب المنهج الانتقائي. وفي الواقع، إن خطر الوقوع في الانتقائية خطر حقيقي أمام الفيلسوف العربي المنفتح على مختلف المدارس الفلسفية. لكن الموقف الاستقلالي لا يرتد إلى الموقف الانتقائي ولا يقود إليه. إذ أن الاستقلال الحقيقي لا يتم إلا بالإبداع، والإبداع لا يكون على سبيل اصطفاء أفضل الحلول المقدمة في تاريخ الفلسفة للمشكلات المطروحة في وضعيتنا التاريخية الحضارية الحاضرة، بل على سبيل البحث عن فكرة جديدة، أو نظرة جديدة، أو نسق جديد، في ضوء الثروة النظرية التي يقدمها لنا تاريخ الفلسفة. وتعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية يربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحي، فيجعل التعامل مع النظريات المتبلورة في تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة وبحاجة التاريخ الحي إلى إنتاج نظري معبر عن حركته العميقة. وهذا يعني أن تمثل الثروة النظرية التي ينطوي عليها تاريخ الفلسفة بحثاً عن حل للمشكلة المطروحة، لا يكون دون نقد للنظريات الحلول التي يمكن الاهتداء بنورها.

إذن، لسنا نخطئ إذا جعلنا النقد شرطاً ثالثاً لتحقيق الاستقلال الفلسفي. فالفيلسوف العربي في الربع الأخير من القرن العشرين قادر على أن ينفض عن نفسه صفة التابع المتعلم وعلى أن يكون هو

نفسه معلماً. فليست المسألة على هذا الشكل: إما أن يكون فيلسوفاً في مستوى هيغل وإما أن لا يكون فيلسوفاً. هذه القضية المنفصلة التامة لا تصف وصفاً صادقاً حقيقة الإنتاج الفلسفي، ولا تنطبق على الشروط التي يتقيد بها الفلاسفة في هذا العصر من حيث تقسيم العمل والاختصاص. والتسليم بها في الوضعية الحاضرة للثقافة العربية ليس سوى طريقة للتعجيز، أو للانتقاص، أو لتبرير العجز أو الكسل. في هذا الصدد، يحسن بنا أن نعتبر بما قاله الطبيب الفيلسوف، أبو بكر الرازي: «ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط، فإنا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين». واستحقاق اسم الفلسفة يعطي الفيلسوف حقوقاً، لعل أبرزها حق النقد، هذا الحق الذي يدعي الكثيرون القدرة على ممارسته، لكن دون إدراك منهم لحقيقته ومقتضياته. فالنقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية، فن عزيز المذهب، صعب المسالك. ولا شيء أصلاً من أعمال الفكر، مبنياً على الجهل أو المعرفة السطحية، يكون ذا قيمة محترمة. إن نقد المذاهب الفلسفية يتطلب علماً وافياً بمفاهيمها ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها، ويتطلب معرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها والمؤثرة فيها. لقد أشرنا سابقاً إلى الأنواع الثلاثة من النقد الواجب ممارسته، أي النقد المنطقي والنقد الفلسفي والنقد التاريخي الحضاري. وفي الواقع، كل مذهب يمارس، بصورة أو بأخرى، النقد الفلسفي حيال المذاهب السابقة إلى حد أنه يمكن القول بأن النقد جزء لا يتجزأ من عملية الإبداع الفلسفي. لكن الوضعية التي نحن فيها بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة تسمح لنا بأن نعقل الجوانب المعقدة لنقد النظريات والمذاهب الفلسفية بصورة أوضح وأكمل مما نجده في أشد الفلسفات ممارسة للنقد. إذا كان كل الفلاسفة أو معظمهم يقومون بالنقد الفلسفي، فقليلون بينهم يقومون بالنقد المنطقي، والأقلون يقومون بالنقد التاريخي الحضاري. ونحن، إذ نود الإفادة من المذاهب الفلسفية التي تساعدنا على اكتشاف طريقنا ونظرتنا إلى الوجود، نرى ضرورة أن نمارس الأنواع الثلاثة من النقد حتى تكون الفائدة المطلوبة فائدة سليمة ومتينة. وبالطبع ليس من الضروري أن نعرض دوماً، وعلى التساوي، نتائج ممارستنا لتلك الأنواع الثلاثة من النقد. فمنطق البحث والاكتشاف لا يتطابق بالضرورة مع منطق العرض. إلا أنه من اللازم لنا، في كل الأحوال وبقدر الاستطاعة، هضم الأفكار التي تفيدنا في حل مشكلاتنا بعد تطهيرها بنار النقد المنطقي والفلسفي والحضاري.

وأما الشرطان الأخيران لتحقيق الاستقلال الفلسفي، فإنهما لا يتصلان بالتفاعل مع تاريخ الفلسفة، لكنهما من الأهمية بمكان كبير في جدلية الاستقلال الفلسفي. ونختصر الأول منهما بفكرة ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث. فعلاقة الفيلسوف ليست مع تاريخ الفلسفة فقط، بل مع العلوم والإيديولوجيات ومع التجارب التاريخية الحية التي لم يكشف كلام نظري بعد عن معقوليتها. ونختصر الثاني منهما بفكرة ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي. فالحقيقة الفلسفية بطبيعتها غير كاملة. وإنما تكتمل شيئاً فشيئاً في مسيرة الفيلسوف وفي مسيرة الأجيال اللاحقة من التلامذة والفلاسفة المتعاونين.

إذا كانت تلك هي شروط الاستقلال الفلسفي، فالشروع في تطبيقها يكون بتعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية التي ينبغي لنا تركيز الجهود عليها. وحتى نتجنب في تعيين تلك المشكلة مزالق الاعتباطية

والارتجال، نعود إلى المضمون الفلسفي الذي تبلور عند سعادة والأرسوزي كخلاصة لمعاناة التحرر الإنساني في شكل التحرر القومي، لكي نستدل منه عليها، وننتهي في هذا البحث من استخلاص العبر من التجربة الفلسفية في الإيديولوجية القومية بحسب ما رسمنا في المقدمة.

يتفق فكر سعادة وفكر الأرسوزي في أشياء ويختلفان في أشياء أخرى. وما يختلفان فيه أكثر. لكن مرادنا ليس المقارنة بينهما بقدر ما هو فهم الواحد منهما في ضوء الآخر لاكتشاف المجال الفلسفي الذي يفضيان إليه. في هذا الاتجاه، يتبين لنا أن فكرة الحياة هي الفكرة الأساسية الأولى في نظرتهما إلى الوجود. ولا عجب في ذلك. فالانبعاث القومي إنما هو أولاً صراع ضد كل أشكال الموت والتلاشي. إرادة الحياة في فكر سعادة هي العلة الحقيقية لوجود الإنسان على هذه الأرض ولكل ما يبدعه الإنسان في سبيل الانتصار على الموت. وإذا كان سعادة يمتنع عن الخوض في معضلة ما بعد القبر، فليس لأن المعضلة محلولة سلبياً، بل لأن قصده منع التفريط بالحياة الحاضرة في سبيل أي حياة أخرى. وتجلي الحياة هو في فكر الأرسوزي العلة الحقيقية لكل ما في الوجود. ولقد ذهب الأرسوزي بعيداً جداً، حتى المبالغة والشطط، في تفسير كل شيء في ضوء مبدأ الانبثاق والتجلي، من اللسان إلى الملأ الأعلى، مروراً بأشكال التجربة الرحمانية وأخلاق البطولة والوجود القومي. وفي الواقع، يتصدى الأرسوزي لما يمتنع عنه سعادة، أي معالجة الأساس الميتافيزيقي للحياة الإنسانية. لكنه، إذ يعتمد المنهج الفني في تفسير الكائنات، يفقد التقدم الذي أحرزه بالنسبة إلى سعادة، من حيث أن سعادة لم يعترف، في انطلاقه من مبدأ إرادة الحياة، بضرورة تقديم الحدس على العقل أو تقديم النظرة الفنية إلى الوجود على النظرة التحليلية، بالرغم من تشديده على دور الفن في الحياة الإنسانية عموماً، وفي الحياة القومية خصوصاً. وقد يبدو، بالموازنة بين مقالاتهما في المعرفة والوجود والحياة الاجتماعية والقيم والسياسة، أن ما هو نقص ميتافيزيقي عند سعادة موجود عند الأرسوزي، وأن ما هو نقص في الفكر الاجتماعي عند الأرسوزي موجود عند سعادة. لكن مثل هذه الموازنة تؤدي إلى التوهم بأنه يمكن إزالة النقص بتركيب نظرة الأرسوزي الميتافيزيقية على نظرة سعادة الاجتماعية، أو بدمجهما بطريقة ما. وفي الحقيقة، لا يمكن إزالة النقص في كل من نظرة الأرسوزي ونظرة سعادة الفلسفية، أي لا يمكن التأليف بين مقتضى المعقولية الاجتماعية ومقتضى المعقولية الميتافيزيقية، إلا باكتشاف علة النقص في النظرتين، أي علة غياب المعقولية الميتافيزيقية في نظرة سعادة إلى الإنسان وعلة غياب المعقولية الاجتماعية في نظرة الأرسوزي إلى الحياة. واكتشاف تلك العلة يمكن أن يشكل نقطة انطلاق لنظرة فلسفية شاملة في الوجود الإنساني.

لقد وضع سعادة، بعد مبدأ إرادة الحياة، مبدأ الوجود الجماعي، وأرسى عليه نظرته إلى الأمة والحزب والقيم والدولة، وعلق به نظرته إلى الصراع والتفاعل في التاريخ. ولو أتيح له أن يتوسع في شرح فلسفة عقيدته، لوجد أنها تحتاج إلى التعمق في الكشف عن الأسس الوجودية لإرادة الحياة وعن المنطق الشامل لحركة الصراع والتفاعل في التاريخ، وبالتالي إلى اتخاذ موقف من حقيقة التاريخ النهائية، وتقرير ما إذا كان التاريخ الإنساني مطلقاً مغلقاً على ذاته أم أنه يحيل إلى ما هو خارج عنه. ولو فعل ذلك، لوضع الأساس النهائي للمعقولية الاجتماعية التي شدد عليها، ولكان دفاعه عنها أقوى وأعمق. أما

الأرسوزي، فقد وضع، بعد مبدأ الانبثاق والتجلي، مبدأ التعاطف الرحماني، وأقام عليه نظرته إلى الأمة والأخلاق والدولة، وفهم في ضوئهما تسلسل المراحل التاريخية التي استعار لها رمز القبة. ولو تعمق في النظر إلى أبعاد الحياة الاجتماعية وتنوع العلاقات والبنى الاجتماعية، وفي طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها الشعوب العربية، لوجد أن الانبعاث القومي العربي لا يحتاج إلى استعادة تجليات الحياة في العصر الجاهلي بقدر ما يحتاج إلى نظرة عقلية في الانقلاب الاجتماعي التاريخي وفي وضع الإنسان التاريخي. ولو فعل ذلك لوجد سنداً واقعياً لفكرته عن الزعيم البطل وفكرته عن رسالة الأمة العربية إلى العالم. إن الفكر القومي عند سعادة والأرسوزي، عند سعادة أكثر مما عند الأرسوزي، فكر تاريخي في منحاه وأصوله. ولكنه بسبب طبيعته الإيديولوجية الخاصة لا ينظر إلى التاريخ بحسب ما تقتضيه النظرة الفلسفية الخالصة. إلا أنه يستدعي، بل يستوجب، حصول نظرة فلسفية خالصة تعطيه ما لا يستطيع الوصول إليه بنفسه حول حقيقة الوجود التاريخي، وحركة التاريخ ومعناه، ومصير الإنسان فيه وشروط تحقيق الحرية والعدالة وسائر القيم الكبرى. ومعنى هذا كله أن المجال الفلسفي الذي يحملنا الاعتبار الشمولي لفلسفة الفكرة القومية عند سعادة والأرسوزي على الاتجاه نحوه هو مجال الوجود التاريخي. وفي الحقيقة، إن مجال الوجود التاريخي هو المجال الذي لا بد من الدخول فيه لتكوين فلسفة شاملة في الحياة الإنسانية، وهو المجال الذي تلتقي فيه المعقولية الاجتماعية والمعقولية الميتافيزيقية. وهكذا تفيدنا المعاناة الفلسفية للتحرر الإنساني في شكل التحرر القومي، أن المشكلة الفلسفية الرئيسية في الحركة التاريخية الشاملة للشعوب العربية هي مشكلة الوجود التاريخي.

ليست تلك هي الدلالة الوحيدة التي يمكن التوقف عندها. ولكنها، في اعتقادنا، الدلالة الكبرى في مضمون الفكر القومي. إن حركة النهضة العربية تبحث عن فلسفة حياة جديدة، عن نظرة جديدة إلى الإنسان والعالم، من خلال ما تقتضيه الحركة القومية. لذا يشكل استقراء الدلالة الكبرى في مضمون الفكر القومي المدخل الرئيسي إلى أعماق حركة النهضة وإلى جدلية الاستقلال الفلسفي. إن حركة النهضة قد عبرت عن أعماقها حتى الآن على المستوى الإيديولوجي، وهي تحتاج إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي، إذ أن التعبير الإيديولوجي قد أظهر أنها حركة تاريخية ثورية، أي ناشئة في التاريخ ومغيرة فيه، ولكنه لم يظهر أن الإنسان نفسه كائن تاريخي. من خلال مضامين فلسفة الفكرة القومية عند سعادة والأرسوزي، أدركت النهضة أن الإنسان الحقيقي كائن حي بكل ما في الحياة من طاقة، مادي وروحي، عاقل وحر، مصارع ومبدع، فرد وجماعة، ممزق بين الوجود النسبي والوجود المطلق، متوتر بين التفوق والبطولة وبين الانحطاط والتفاهة. ولكنها لم تدرك كل أبعاد العلاقات الجدلية المعقدة بين هذه المقولات، ولم تدرك المقولة الجامعة لها، وإنما اتجهت نحوها. وهذا هو معنى احتياجها إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي. وفي التجاوب مع هذا الاحتياج، يحقق الفيلسوف العربي مهمته التاريخية الحضارية.

إن النظر في الوجود الإنساني، كوجود تاريخي لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة بأسره، ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي. ولكنه خليق بأن يقلب الكثير من التصورات السائدة عن تلك المستويات وذلك النظام. وإذا كان لا بد من الإشارة هنا إلى بعض نتائج النظرة التاريخية

إلى الوجود الإنساني، فإننا نشير إلى ما يتعلق بالماهية الإنسانية. إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فما هي ماهيته؟ هل هي هي في الماضي والحاضر والمستقبل؟ وما هو في النهاية مفهوم التاريخ؟ هل يختلف اختلافاً قاطعاً عن مفهوم الطبيعة؟ ونشير أيضاً إلى ما يتعلق بالقيم الإنسانية. فإذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فكيف نفهم القيم؟ هل هناك قيم مطلقة؟ وما هو دليل مطلقيتها؟ وما هو معيار تنظيم القيم في الحياة الاجتماعية التاريخية؟ ونشير ثالثاً إلى ما يتعلق بنزوع الإنسان إلى المطلق. إذا كان الإنسان كائناً تاريخياً، فكيف نفسر نزوعه إلى المطلق؟ ما هو دور التاريخ في تصور المطلق وفي السعي إليه؟ وما هو المطلق الذي ينزع إليه الإنسان التاريخي؟

هذه المشكلات وأخواتها ومتعلقاتها هي ما يتشكل منه ما سميناه مجال الوجود التاريخي، أي المجال الذي طرحنا السؤال عنه في بداية هذا البحث. فالتحرك في هذا المجال، بحسب الشروط التي وضعناها، لا يبعدنا عن حركة التاريخ الحي، ولا يعزلنا عن حركة تاريخ الفلسفة. إذن، إنه المجال المطلوب لنزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي فينا، الاغتراب في تاريخ الفلسفة عن التاريخ الحي والاغتراب في التاريخ الحي عن تاريخ الفلسفة. وهو المجال الذي يعطينا الأصول الحقيقية للنقد الاجتماعي. بعبارة واحدة، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي.

ناصيف نصار

المصدر: طريق الاستقلال الفلسفي.

ناصيف نصار. دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩

- ١٢ -

موقفنا الحضاري

د. حسن حنفي

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب. جامعة القاهرة

مقدمــــة:

ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة إنما هي نظام فكـري ينشـأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً ويعبر عن حضارة. هذا ما حاول أصحـاب المنهـج الاجتمـاعي في دراسة الأفكار إثباته. مع أنه قضية بديهية ليست في حاجة إلى إثبـات. وهـذا مـا وضعـت لأجلـه علـوم إنسانية بأكملها مثل علـم اجتمـاع المعرفـة أو الإنثروبولوجيـا الحضاريـة، ومـا حاولتـه عـدة نمـاذج مـن التاريخ، تاريخ الفلسفة، وتاريخ الأفكار، وتاريخ المذاهب... إلخ.

قد تكون أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعيـاً علميـاً كافيـاً. وإن كانت ترددها، فيما يبدو، أول كل محاضرة، وفي نهاية كـل درس دون تنفيذهـا وتطبيقهـا وإيجـاد البراهين عليها والاستدلال منها على نتائج معينة لجيلنا. وغالباً ما تكون الفلسفة تبنياً لمذهب اجتمـاعي تقليداً لما هو موجود في بعض المراجع الأجنبية التي ينقل عنها أو عن اقتناع مذهـبي يظهـر في السياسـية أكثر مما يظهر في العلم أو رداً على سؤال محرج لطالب ملتزم متحمس لقضايا المجتمع بناء على مذهـب سياسي أو بدونه، تهرباً من الإجابة، فما أسهل اللجوء إلى ظروف العصر أو ادعاء التقدمية الاجتماعيـة. وما اسهل ترديد الشعارات والتشدق بالمناهج الاجتماعية.

هذا الوضع هو الذي دعانا في حقيقة الأمر إلى التفكـير في علاقـة الفلسـفة بـالموقف الحضـاري لجيـل محدد هو جيلنا، فنحن لا نتحدث عن أزمة كل العصور، فهذه لا وجود لها أو عن الفلسفة العامة فهـذه أيضاً لا وجود لها. هناك أبنية ذهنية ونفسية واجتماعية تظهر في كل عصر ولا يمكن تعميمها إلا بقـدر عموم النفس الإنسانية وإطلاق العقل البشري وهـو في الحقيقـة عمـوم لا يـأتي إلا بعـد خصـوص، وعـالم أذهان لا وجود له في الأعيان.

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهـر هـذه الأزمـة أننـا بعـد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجـودة منـذ أكـثر مـن ألـف عـام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة. وفي الحياة العامة بدأنـا حركـة الترجمـة منذ أكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوي، وتأسيس ديـوان الحكمـة الثـاني أعـني مدرسـة الألسـن

ونحن حتى الآن ما زلنا نترجم، ونشكو من قلة المترجمات، وأن مشروعنا القومي المتمثل حتى الآن في خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص في معظمه في مزيد من الترجمات. وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها إبداعات، وكأن الترجمة غاية لا وسيلة، وكأن التحصيل هدف في ذاته. إننا ننتج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية أو على دارسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة، وكأننا استبدلنا متناً بمتن، والمحدثين بالقدماء، فإذا ما تحمس الكاتب والتزم فإنه يدافع عن المذهب المعروض ويهاجم خصومه في معركة ليس طرفاً فيها كاشفاً بذلك عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يتلخص في الخطابة والجدل وليس في القياس والبرهان، في منطق الظن وليس في منطق اليقين. لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة في معظمها عن بيئتنا نظراً لريادة الغرب وغزوه الثقافي وانتشاره خارج حدوده على الشرق الذي لم نجد له بيننا ممثلين لفلسفاته في الهند أو الصين كما كان الحال عند مفكرينا الأوائل مثل البيروني وغيره. وهذا واضح من وضع الفلسفة الشرقية في جامعاتنا وكيف أنها لا تعطى إلا في أضيق الحدود. واعتماداً على مؤلف شهير كتب استكمالاً لتاريخ الفلسفة في الغرب[1].

وقد يبدو ما في هذا البحث مكرراً لما هو موجود سلفاً سواء في كتب أو بحوث. ولكن الإصرار على ضرورة المشروع الحضاري القومي هو رسالة لا بد من تبليغها في كل لقاء مع مفكرين يهمهم الأمر[2].

أولاً: الموقف الحضاري وأبعاده الثلاثة

موقفنا الحضاري اليوم ذو أبعاد ثلاثة تعبر عن ضرورته، ولا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرها ولا يمكن تغافلها وإلا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن.

---

[1] هناك ساعتان فقط لقسم امتياز للسنة الثالثة بقسم الفلسفة عن الفلسفة الشرقية بالاعتماد على:

Paul Masson - Outsell. I. a philosophie Orient (Paris: Presses Universitaires. 1948). and Emile Brehier. The History of Philosophy. trans. Joseph Thomas. 2 vols. (chicago; University of Chicagi Press. [1963]).

[2] انظر لحسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (القاهرة المركز العربي للبحوث والنشر ـــ ١٩٨٠): «موقفنا من التراث الغربي». في قضايا معاصرة ٢: في الفكر الغربي المعاصر (القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٧): «التراث والتغير الاجتماعي». شؤون عربية. العدد ٥ (تموز/ يوليو ١٩٨١ـــ ص ٨٠ ــ ٩٠): «التراث وأزمة العمل السياسي». (الرباط ـــ١٩٨٢): «التراث والنهضة الحضارية». (الكويت ـــ١٩٨٠). الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي. (الكويت ـــ١٩٨٣). «متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟» (الكويت ــ ١٩٨٤): «من التقاليد إلى التحرر» ورقة قدمت إلى: الدائرة المستديرة حول التراث والتحرر. الرباط. ٢ ــ ٨ نيسان/ أبريل ١٩٧٩. والتي نظمها الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية والجمعية الفلسفية المغربية: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي.» في دراسات إسلامية (القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨١). و«من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين». (القاهرة. بيروت ١٩٨٣).

الأول، هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء وما زال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر. وما زالت تصوراتنا للعالم ومواجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة.

والثاني، موقفنا من التراث الغربي الذي بدأ يكون أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي. وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية. وقد كان الآخر باستمرار حاضراً في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية ولم تقم حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان.

والثالث، موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، والموجه للاختيار. وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر أو التنظير العقلي المباشر. وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة أي أنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب، ويغلب عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره. النقل عن القدماء أو النقل عن المحدثين. في حين أن الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة «الخام» دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين. وعادة ما يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد غير متوازن، ويكون حضور أبعاده فيه غير متكافئ. فقد يرتكز أساساً على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الإصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصري ونظمنا الحديثة اقتناعاً وإيماناً أو دفاعاً عن مصالح الحكام. وقد يرتكز الموقف الحضاري على البعد الثالث أي الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الأخيرة. هذا الاتزان المفقود في الموقف الحضاري هو الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في «فصام نكد» فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية. ويقضي على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر. وقد تتداخل هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها دون هذا الفصل الافتراضي المجرد. فقد يكون للوعي الفردي موقف إيجابي من التراث القديم يسبب موقفاً آخر سلبياً من التراث الغربي، وقد يكون هناك موقف إيجابي من التراث الغربي يسبب موقفاً آخر من التراث القديم. وعادة ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع لأن المدخل الحضاري يكون بديلاً من الواقع المعاش، وكأن المعركة في الكتب وليست بين الناس. أما الذي يأخذ موقفاً إيجابياً واعياً من الواقع فإنه يكون في العادة إيجابياً في موقفيه الحضاريين الأولين منتقياً ما يفيده منهما. فالأولوية عنده للمصلحة على الكتاب، وللناس على الثقافة، وللحياة على الحضارة.

ثانياً: أزمة الموقف الحضاري

تتجلى أزمة الموقف الحضاري في موقفنا من كل بعد فيه، سواء أكان التراث القديم أو التراث الغربي أو الواقع المعاش للناس.

١- فقد نظرنا إلى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا لسنا مسؤولين عنه. نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار، في حين أن التراث القديم ليس منفصلاً عنا، بل هو جزء منا، ونحن جزء منه، كوّننا وأعطانا تصوراتنا للعالم وأمدّنا بموجهات للسلوك. نحن مسؤولون عنه بقراءتنا له مثل مسؤولية القدماء الذين أبدعوه. تركناه بلا موقف منا إزاءه في القراءة والتفسير والفهم والتأويل. نكرر الاختيارات القديمة، والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت وأي أغراض خدمت. وبالرغم من تغير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة فإننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التي تعارض في أهدافها ومنطلقاتها الظروف الجديدة التي نعيشها اليوم وكأن التراث جسم ميت، وجثة هامدة، نقبلها بلا واقع أو تاريخ أو حياة أو عصور أو أصحاب أو أهل، ومن ثم يخرج الطلاب من جامعاتنا وهم منفصلون عنه نفسياً يتصورونه «كتباً صفراء»، قيل وقال، لا أمل فيه، لا يثير قضية، ولا يقدم حلاً. فيتوجهون إلى الثقافات المعاصرة حيث يجدون فيها أنفسهم فيزداد شعورهم بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد «التغريب» مما يجعل بعضهم يقوم برد فعل على ذلك فيتمسك بالقديم كله، ويرفض المعاصرة كلها، فتنقسم الأمة إلى فريقين، فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، وفريق آخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال. الأول يرى في التراث كل شيء والثاني لا يرى في التراث أي شيء.

ثم نقلناه كله، الصالح منه والضار. عممنا الأشعرية، ودرّسنا الفلسفة الإشراقية واجتررنا فقه العبادات، وشرحنا المحبة والفناء، ودعونا إلى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم مطحون، مسلوب الإرادة، غيبي أسطوري، منهوب الثروات، أزمته الفقر، ومأساته الاحتلال. درّسنا أن النقل أساس العقل، وأن العقل قاصر في حاجة إلى وحي، وأن الوحي هو النبي[1]. وأن أقصى ما للإنسان من فعله هو الكسب وهو في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة بها، وإن مستقبل الإنسان خارج العالم، وأن الشهادتين تكفيان، وأن السياسة كلها مركزة حول شروط الإمام وصفاته الحميدة. ولما كان ذلك هو الموروث السائد، بعد أن حيكت مؤامرات الصمت على كل تراث آخر مناهض. وهو ما يساعد السلطة القائمة في سندها الشرعي أو في اقتضائها طاعة الناس لها، فقد درّسناه واعتبرناه هو الصواب دون ما سواه، وأصبح ذلك عاملاً مكوّناً رئيسياً في ثقافة الطلاب، فاستمرت المحافظة، واستمر تراث السلطة، وقدمنا بأيدينا إلى السلطان رعية مطيعة له، مؤمنة به وبالله، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغيير والمعارضة والثورة.

لقد درّسنا العقول العشرة وخصصنا العقل الفعال، وتحدثنا عن الأفلاك العشرة، وبيّنا أن للكواكب والأفلاك أرواحاً وعقولاً على أساس حركتها يتم كل شيء في الأرض فوجد وعينا القومي علل ظواهره في السماء وليس على الأرض. أما المعرفة فبمدد من السماء وليس بإحصاء كمي لواقع الناس. وشرحنا نظريات المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والورع والصبر والرضا والتوكل والشكر، وبيّنا أحوال

---

[1] هذه عبارة محمد عبده في: رسالة التوحيد، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة مطبعة المنار. [د. ت.]. وهي أقصى ما وصلت إليه الحركة الإصلاحية من إعادة نظر في علم العقائد.

الخوف واليأس والسكر والغيبة. وتساءلنا في الفقه: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها إنسان؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟ وكأن مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته هي التي فرضت اختيار ثقافته، أما فقه الثورة، وفقه العدالة الاجتماعية، وفقه التحرر من الظلم وهو ما يعاني الناس منه فليس أساساً للاختيار أو موضوعاً للتساؤل.

ولم ندرّس علم أصول الفقه بأكمله وهو ما يعبر عن إبداع المسلمين وإحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيداً عن الإشراق، وأحكام منطق اللغة بعيداً عن الخطابة والجدل، ووضع شروط للتواتر والآحاد بعيداً عن الروايات الموضوعة التي تلهب الخيال وتتحول إلى جزء من الأساطير الشعبية، ووضع أحكام للفعل ووصف مناهج للسلوك بعيداً عن الكبت والحرمان والازدواجية والنفاق. لم ندرّس إبداع المسلمين في: وضع مناهج للرواية لضبط النقل أو وضع أصول المنطق الحسي الذي يقوم على المشاهدة ومجرى العادات أو المنطق الأرسطي ووضع منطق بديل يقوم على قياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولى، وإن ما لا دليل عليه يجب نفيه. لم نعتن بكيفية نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ) التي أبدع فيها القدماء، ولم ندرسها إلا في إطار «تاريخ العلوم عند العرب» كجزء من تاريخ العلوم كما يفعل الغرب، ولم نحاول نحن معرفة الصلة بين التوحيد والعقل، بين التوحيد والطبيعة، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة، فوضع ابن رشد مع باقي الفلاسفة، وابن خلدون مع باقي المؤرخين دون إدراك للنوعية والاختيار.

٢ـ لقد فعلنا الشيء نفسه في التراث الغربي، فإذا درّسنا الفلسفة الغربية فإننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيغل، وماركس ونيتشه وهوسرل وبرغسون وسارتر وميرلوبونتي وهيدغر نجوم لامعة نتأملها ونعجب بها بل ونحكم عليها، على صدقها أو بطلانها بحجج الذوق السليم أو العقل الصريح وربما أيضاً بالأخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسية وأحياناً الاجتماعية القائمة، والأعراف والتقاليد وكل الموروث القديم. ولما تشتت المذاهب وتباينت الآراء وقعت الحيرة في الاختيار. هذا مثالي، وذاك واقعي، هذا عقلي وذاك حسي، فالمحافظون يختارون المثالية والتقدميون يختارون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا، والصراع على المذاهب في ظاهره غربي وفي حقيقته يكشف عن موقف حضاري خاص بنا وهو أن المثالية وريث طبيعي للمحافظة والتقليد الديني، والواقعية هي التطور الطبيعي للدين المثالي والأكثر قدرة على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب.

وفي حقيقة الأمر فإن المذاهب الغربية وليدة بيئتها بل إن فكرة المذهب إنما نشأت بعد أن تمت تعرية الواقع الأوروبي تماماً من أغطيته النظرية القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحي الكنسي، وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية المكنة رافضاً الموروث باعتباره مصدراً للعلم الذي تحول إلى العقل والطبيعة. العقل والوحي شيء واحد، والطبيعة والدين شيء واحد (وحي العقل، دين الطبيعة)[1]. نشطت

---

[1] انظر: حسن حنفي، لسنج. تربية الجنس البشري (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، حيث يعرض عقل الوحي ودين الطبيعة.

المذاهب في القرن السابع عشر في محاولة لإيجاد نسق كلي شامل يقوم بدور الموروث القديم في تفسير العالم وإيجاد علاقة بين الله والطبيعة والإنسان. فنشأت العقلانية، ومنها المثالية النقدية تعطي الأولوية للعقل وحقه في فهم الطبيعة. كما نشأت الحسية ومنها الوضعية لتعطي الأولوية للحس وحقه في رؤية الطبيعة. وظل المذهبان يتصارعان مرة، ويتركبان في مذهب ثالث، مرة أخرى، إما على نحو آلي خارجي ثابت (كانط) أو على نحو حيوي داخلي متحرك (هيغل)، ثم أتت المذاهب الإنسانية الحيوية والإرادية والوجودية لتعطي الأولوية للإنسان على العقل والطبيعة، ولتحول العلوم الرياضية والطبيعية على السواء إلى علوم إنسانية، ففي سقراط يجتمع أفلاطون وأرسطو. وقد حكم تطور المذاهب قانون الفعل ورد الفعل أو جدل الموضوع ونقيضه ومركبه، ثم طبع هذا الجدل الوعي الأوربي في بنيته بقسمة ثلاثية الظاهرة: صورية أو مادية أو حيوية، وعادة ما يتم الخلط بين هذه المستويات دون تمييز بينها.

للوعي الأوروبي إذن تطور وبناء. له بداية وتطور ونهاية، له ظروف تاريخية واجتماعية خاصة ممثلة في الرومانية القديمة، ومعطى ديني خاص هو المسيحية، ونظام ديني خاص هو الكنيسة وبناء ذهني خاص يقوم على التقسيم وأحادية الطرف والتعارض بين عوامل الظاهرة الواحدة. وإن الحديث عن عقليات بدائية، أفريقية أو آسيوية هو في حقيقة الأمر إسقاط من العقلية الأوروبية على غيرها. فأين نحن من هذا كله؟ ديكارت محاولة لإثبات عقائد الدين بحجج العقل والبرهنة على صدق الإيمان، وهو تقليد شائع في حضارتنا القديمة كلها عند المتكلمين والفلاسفة، والفلسفة النقدية كأول محاولة للتعرف على إمكانية المعرفة في مقابل البراغماتيكية والشكية هو ما كان يفعله الفقهاء، من نقد نظريات الحكماء ولا أدرية الشكاك والمذاهب الحسية التي كانت تدافع عن المعارف الحسية، والمشاهدة والتجربة. دعامة العلم الجديد هو ما كان يفعله المتكلمون والأصوليون من اعتبار شهادة الحس ومجرى العادات مصدراً للعلم. والفلسفات الإنسانية والحيوية هي أشبه بمحاولات الصوفية عندنا من تركيز على التجارب البشرية والوجود الإنساني والانفعالات النفسية مثل المقامات والأحوال. وما الفرق بين كيركغارد الصوفي والوجودي؟ لا يعني ذلك أننا أسبق من غيرنا في شيء أو أن لدينا ما لدى غيرنا، فنثق بالنفس، ونفخر بالأجداد بل يعني أن المذاهب الفلسفية والنفسية والمواقف الحضارية والمراحل التاريخية قد تكون أيضاً واحدة. وما دام المذهب الفلسفي قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه أو الحكم عليه أو التعرف على نشأته. ومن ثم لا يتعلم الطالب أو يفهم شيئاً باستثناء مجموعة من المعلومات المتراصة المتراكمة يحفظها للامتحان وينساها بعده، لا تؤثر فيه ولا يؤثر فيها، فقد تم الفصل بين المذهب والموقف، بين العلم والنشأة، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم لم ينشأ عندنا فكر تكويني يدل على موقف بل أصبحت ثقافتنا أكواماً متراصة من المعلومات سرعان ما تتساقط جميعاً في أول مواجهة لموقف ثقافي أو موضوع علمي.

٣ـ وقد تعثرت الفلسفة لدينا لأن البعد الثالث في موقفنا الحضاري، وهو الموقف من الواقع أزيح جانباً وأسقط من الحساب، فتحولت الفلسفة لدينا إلى نقل، نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين، وغاب التنظير المباشر للواقع. أصبحت الثقافة في جانب، الواقع في جانب آخر. ثقافة غريبة وواقع غير مفهوم، مجرد وعي صوري بلا مادة. وقد يكون السبب في هذا الموقف هو وجود الغطاء النظري التقليدي للواقع، وهو الغطاء الذي يفسر كل شيء، وبالتالي لم تنشأ الحاجة إلى التساؤل عنه أو البحث عن نظرية

له. هناك نوع من الوئام بين الأنا والنحن، وبين النحن والعالم بلا قطيعة أو شرخ باستثناء الفقر كأزمة وضنك. وهما مفهومان في إطار التصور النظري القديم، ومقبولان في إطار الإيمان الشائع والعقائد الموروثة، أو في إطار عدم الالتزام بقضايا الواقع نظراً للتعايش أو القهر السياسي أو لعدم الوعي به والارتباط بقضايا العصر فالفكر ليس بضاعة، والمفكر ليس موظفاً. الفكر رسالة، والمفكر صاحب قضية[1]. وكادت صورة الأستاذ الذي يعيش من الفكر أن تصير صورة نمطية من خلال الإعارات أو الوظائف أو الكتب المقررة، وكادت تختفي صورة الأستاذ المفكر الذي يعيش للفكر، صاحب القضية، والقادر على اتخاذ الموقف. إن عدم التعوّد على المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار أو نشأتها وتكوّنها من الوضع الاجتماعي قد يجعل الباحثين يستسهلون عرض الأفكار، أو التحدث عن الظروف والبيئات في الفصول الأولى، وعن الأفكار والنظريات في الفصول التالية دون أن يكون هناك رابط بين هذه وتلك. وربما يكون السبب نقصاً في التكوين الذهني بالرغم من وجود كم من المعلومات ونقص في الممارسة. فالذهن لم يمارس العلم، ولم يتعود على المنهج، ولم يعرف كيف نشأ، فاقتطف الثمرة دون الجذور، وحصل على النتيجة دون المقدمة. وقد يكون غياب معاهد البحث العلمي والعمل الجماعي في إطار مشروع قومي لدراسة الثقافة والفكر والعلم والفلسفة أحد العوامل في إسقاط الواقع من الحساب بعد أن اقتصرت مهام الأساتذة على تخريج مدرسين أو موظفين أو رجال إعلام. كما تحولت الرسائل العلمية الجامعية إلى دراسات للماضي، لشخصية أو مذهب أو عصر يقل فيها عنصر الإبداع أي بناء المشكلة الفلسفية ابتداء من الواقع، فلم يعد الطالب يبدع نصاً فلسفياً بل صار مجرد شارح للنصوص. هذا بالإضافة إلى الجو العام لإجهاض العقول، والخطط العامة المعدة لذلك سواء من الداخل أو من الخارج. فليس في صالح الأنظمة القائمة أو المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذي هو بطبيعته تمسك بالحريات ودفاع عن المصالح العامة. وقد يتحول الإجهاض إلى إعدام إذا ما حاول أحد الأساتذة أو الطلاب الخروج على المألوف والتمسك بحقه الطبيعي في البحث الحر. فإذا لم يقبل شيئاً على أنه حق إن لم يكن مؤيداً بالدليل اتهم بالإلحاد أو الشيوعية، يصبح شريداً متهماً مطارداً لا وطن له، فلا يبقى له إلا الهجرة إلى الخارج والدفاع عن حقوق الأوطان والشعوب، أو الهجرة إلى الداخل هماً وكمداً حتى يصاب بالجنون، أو يعمل، عن وعي تاريخي طويل، من خلال الحركات السرية التي سرعان ما يتم انكشافها فيصبح دخيل سجون. إن عدم الالتزام بالواقع له أسباب كثيرة منها ما يكمن في التراث ـ أولوية النص ـ ومنها ما يكمن في النقل عن الغرب ـ اجتثاث المعرفة من بيئتها ـ ومنها ما يكمن في ظرف العصر، وضرورة العيش في ظروف القهر.

إن حل أزمة الموقف الحضاري إنما يكون بإعادة النظر في هذه الأبعاد الثلاثة وأحكامها، وإعادة الاتزان إلى الوعي الحضاري القومي، وفرض الواقع نفسه أي البعد الثالث على البعدين الحضاريين الأولين. فالواقع يفرض، وبعد مائتي عام من نهضة حديثة سرعان ما كبت، أن يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع، بل موقف الناقد والمطور: النقد عن طريق وصف نشأة التراث في

---

[1] انظر لحسن حنفي: رسالة الفكر ١ ــ دور المفكر في البلاد النامية: أشكال التعبير. «في قضايا معاصرة». ١: في فكرنا المعاصر (القاهرة دار الفكر العربي ١٩٧٦). و«العلم قضية» (الرباط) (١٩٨٣).

الظروف القديمة والتطوير طبقاً لحاجات العصر والظروف الجديدة. والموقف من التراث الغربي ليس أيضاً موقف المدافع أو المهاجم بل موقف الناقد والراد لهذا التراث إلى حدوده الطبيعية: النقد بوصف نشأته المحلية والقضاء على أسطورة عالميته، والرد لتحجيم هذا التراث لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب. والموقف من الواقع ليس بالعزلة عنه أو بالتمرد عليه، فالعزلة إلى الداخل تتبدى في النفس إحباطاً وفي الخلية السرية نشاطاً، والعزلة إلى الخارج، هجرة مهنية أو معارضة سياسية في العواصم الأوروبية، أو تمرداً عن طريق الانقلابات العسكرية أو غضب الجماعات الدينية أو تشكيل أحزاب تقدمية علمانية لأخذ السلطة. الموقف من الواقع هو فهمه أولاً، ومعرفة متطلباته، وسبر مكوناته (الثقافة الوطنية، الجماهير الشعبية) حتى يمكن الالتحام به وتفجير طاقاته القادرة على الوقوف أمام الأبنية الاجتماعية والنظم السياسية التي تقوم على التصورات السلطوية الموروثة. حل أزمة الموقف الحضاري إذن في نقل الموقف من مستواه الخطابي إلى مستواه العلمي، وتحويل المواقف الإيمانية بالقديم أو الانبهارية بالغرب أو الخيالية بالنسبة إلى الواقع إلى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة حتى ينشأ الفكر في مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة، تكون بالتالي أرضاً للفلسفة وتربة للفيلسوف.

ثالثاً: الموقف من التراث القديم

التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى. ولما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق، فقد ساد تراث القوى الغالبة على تراث القوة المغلوبة. وتم تدوين كل شيء في التاريخ والأصول والعقائد أي في «إيديولوجيات» الشعوب من وجهة نظر الغالب، وحيكت مؤامرات الصمت والتشويه حول تراث المعارضة فتحول هذا التراث إلى تراث سري كما هو الحال عند الشيعة أو تراث علني لفته مؤامرات الصمت حتى هدد بالاندثار مثل تراث الخوارج (المعارضة العلنية من الخارج) وتراث المعتزلة (المعارضة العلنية من الداخل).

لذلك كانت الحلول التي اختارها تراث القدماء وبقيت محفوظة ومدونة في الكتب القديمة هي حلول ومواقف السلطة من حلول المعارضة. وما نقرأه في التراث، في حقيقة الأمر، هو نتيجة معركة تم حسمها لصالح الغالب ضد المغلوب.

فلو أخذنا مثلاً علم العقائد لوجدنا أن عقائد الفرقة الناجية قد انتصرت، وهي عقائد السلطة، على عقائد الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة كما يعبر عن ذلك حديث الفرقة الناجية[1]. فالله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي لا يُرى ويَرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد. هناك الله الحسي المجسم، محل الحوادث، عند الكرامية والمشبهة على اختلاف فرقهم. وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً والثاني باطلاً إذ يعكس التصوران صراع قوى، قوة السلطان

[1] انظر حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر». المستقبل العربي. السنة ١. العدد ٥ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٩). ص ١٣٠ — ١٣٩.

الذي ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التي تجعل حركة التاريخ جزءاً من الألوهية. أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء. والقول بأن العقل الذي لا يستقل بنفسه في المعرفة بها يحتاج إلى النقل، إنما هو دعوى طرحت حتى يمكن عبرها تأويل النقل لصالح السلطة القائمة دون مقياس عقلي واحد شامل ومطرد. وتصوير الإنسان ككائن ليست لديه القدرة على الفعل، وتعليق مصيره بإرادة أخرى إنما هو من أجل نفي قدرته واستقلاله وجعله باستمرار تابعاً لغيره معتمداً عليه. وجعل النبي هو الوصي على العقل ليحال دون استقلال الشعور عقلاً وإرادة، والقول بأن النبوة تثبت بالمعجزات هو من أجل عدم الالتفات إلى بنية الوحي الداخلية كنظام للعالم. أو رؤية مبادئه الاجتماعية والسياسية التي تقوم على رعاية الصالح العام. كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم، ويعدّ له بعد الموت. أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لا ينازعها فيه أحد. والقول بأن الفعل ليس شرطاً للإيمان لا يكفي القول بل والتمتمة بالشفتين إنما طرحت حتى لا يكون الفعل موجهاً ضد السلطة القائمة فتصفي المعارضة، وحتى لا يحاسب الحكام على أعمالهم ما داموا يتشهدون. والإمامة التي وإن كانت بالاختيار إلا أنها تظل محصورة في قريش إنما هي كذلك حتى يقتصر الحكم والسلطة على فئة معينة من الأشراف أو من الضباط، من الملوك أو الأمراء. علم العقائد إذن اختيارات أخرى. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضاً درءاً للاحتلال وتحريراً للأرض بل وتأصيلاً للوحي في إله السموات والأرض ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾. كان الخطر قديماً على التوحيد كتصور في عصر الفتوح وأصبح الخطر الآن على الأرض في عصر الهزائم. دافع القدماء عن الواحد الحق ضد مخاطر الواحد الرياضي عند فيثارغورس والواحد الميتافيزقي عند بارمنيدس والواحد الانطولوجي الكوني عند افلوطين. أما الآن فالواحد يتجلى في الدفاع عن وحدة الأمة ضد تجزئتها، ويتجلى في الوقت نفسه إثبات التعددية ضد أحادية الطرف التي تعتمد على الواحد القديم دفاعاً عن الحرية والديمقراطية وحق الاجتهاد. ربما يكون «الأصلح» الآن هو حرية الاختيار وخلق الأفعال عند المعتزلة وليس الكسب الأشعري، وإثبات استقلال العقل والارادة وليس تبعيتهما أو قصورهما. وربما يكون الأصلح اختيار الخوارج في أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان وليس اختيار المرجئة أو اختيار الشيعة لما رأى أحمد بن حابط في أن النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس خارجها. أيهما أفضل: الصلاح والأصلح والغائية في الأفعال أم اللامعقول والعشوائية؟ ربما يكون اختيار المعتزلة والخوارج رفض القرشية أصلح لنا من اختيار الأشاعرة حتى لا تحتكر السلطة فئة معينة. إذا كان القدماء قد استعملوا حديث الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين فإن جيلنا ينقده كما فعل ابن حزم من قبل من أجل الانتقال من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية، وللحفاظ على حق فرقة في الاجتهاد، وأن للمخطئ أجراً وللمصيب أجرين، وأن الصواب متعدد في النظر واحد في العمل كما قرر الأصوليون، أو في لغة عصرنا، السماح باختلاف الأطر النظرية والاتفاق على حد أدنى من برنامج موحد للعمل الوطني.

وإذا كانت **علوم الحكمة القديمة** قد تسرب إليها الإشراق الصوفي بحيث تركزت نظرية المعرفة والسعادة فيها على الاتصال بالعقل الفعال والقرب منه والاتحادية، صارت الطبيعيات مقدمة للإلهيات

أو هي «إلهيات مقلوبة» والمنطق صورياً لا حياة فيه ولا جدل ولا صراع ولا واقع ولا بشر، والفضائل النظرية فيها أفضل من الفضائل العملية، فقد تكون مهمة الحكيم اليوم التخلص من الإشراقيات القديمة دفاعاً عن العقل، مع النظر إلى الطبيعة نظرة علمية خالصة مميزاً بين الفكر العلمي والفكر الديني، واختيار منطق حسي طبيعي تجريبي مادي كاختيار الأصوليين، وإعطاء الأولوية للقيم العملية على القيم النظرية، وللشعوب والمؤسسات على خصال الرئيس وصفات الإمام.

لقد نشأت **علوم التصوُّف** عند القدماء كرد فعل على حياة البذخ والترف وتكالب الناس على الدنيا، وحرصهم على الثروة والجاه، وبعد اليأس من تغيير العالم عقب استشهاد الأئمة من آل البيت، وانتهاء المقاومة الخارجية. وهنا لم يتبق إلا النفس، فليعمل المرء على خلاص النفس إن صعب خلاص العالم، وعلى التغيير من الداخل إن استحال تغيير الخارج، وإنقاذ الفرد إن استعصى إنقاذ المجتمع، وإقامة ملكوت السموات خارج العالم إن استحالت إقامته في هذا العالم، وتصوره بالخيال إن استحال تحليل الواقع بالعقل. لقد تحول جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ إلى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح في حالات الصوفية: الصحو، والسكر، والغيبة، والحضور، الخوف والرجاء، الفقد والوجد، وظهرت القيم السلبية باعتبارها الطريق إلى الخلاص القريب كما هو واضح في مقامات الصوفية مثل الصبر، والورع، والرضا، والتوكل، والشكر، والقناعة، والزهد.

الآن تغيرت الظروف، فلم يعد الأمر ميؤوساً منه، ولم تنته المقاومة الفعلية من الداخل أو من الخارج، ولم يستشهد منا آلاف الأئمة دفاعاً عن الشرعية. هناك إمكانية لتغيير العالم وإقامة ملكوت على الأرض، وتحويل الوحي إلى نظام مثالي للعالم. الجماهير حاضرة، والطلائع الجديدة متشوقة، والغضب والمداراة والحسرة، والإحساس بالظلم والهوان يعم الجميع.

وإذا كان **علم أصول الفقه القديم** هو الوحيد الذي استطاع أن يحكم استعمال العقل وأن يضع منطق اللغة وأن يقنن السلوك العملي وأن يلتزم بقضايا الناس والمصالح العامة فإنه اليوم أقل العلوم تأثيراً في حياتنا، ولا يدرّس في جامعاتنا باستثناء كليات الحقوق كفرع للشريعة بالرغم من تنبيه رواد الفلسفة الأول، عليه[1]. ومع ذلك فقد أعطى القدماء الأولوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعاً عن النص الجديد في مجتمع قديم. وقد تكون مهمتنا اليوم إعطاء الألوية للواقع على النص دفاعاً عن الواقع في عصر لا يعتمد إلا على علوم الواقع ويعاني من النص[2]. فإعطاء الأولوية للاجتهاد ولإجماع الأمة على المصدرين النصيين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع، رعاية لمصالح الناس مطورين لمفهوم «المقاصد» عند الشاطبي ومعتمدين عليه.

---

[1] نبه على ذلك، مصطفى عبد الرازق في تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٤٤)، مبيناً أصالة الشافعي واضع علم الأصول ووجه تلاميذه لدراسة هذا العلم ومنهم: علي سامي النشار في مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي (القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٤٧). وتأكيداً لهذا التيار أعد حسن حنفي كتاب منهج التأويل في علم أصول الفقه (القاهرة: المطابع الأميرية. ١٩٦٥). (بالفرنسية).

[2] وفي ذلك يقول محمد درويش: واحتمى أبوك بالنص فدخل النصوص.

وقد تركت العلوم النقلية لمعاهدنا الدينية تدرّسها كما تركها القدماء دون أن تساهم كليات الآداب والعلوم الإنسانية في تطويرها وتحويلها إلى علوم نقلية عقلية مثل العلوم الأربعة الأولى أو تحويل الجميع إلى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. وتركت في أقسام اللغة العربية وآدابها وفي أقسام الدراسات الإسلامية كما هي دون تحوير أو تبديل تدعمها أنظمة الحكم وتعممها القوى المحافظة على كل الأقسام بما في ذلك أقسام اللغات الأجنبية حماية للطالب من المذاهب الهدامة ومن الإيغال في الفكر، كما كانت الأنظمة الثورية تفرض الاشتراكية العربية والمقررات القومية من قبل. ومع أن هذه العلوم نشأت لغايات معينة حفاظاً على نصوص الوحي بعد التدوين ونجحت في ذلك عن طريق النقد الخارجي للروايات فإنها بالنسبة لجيلنا علوم في حاجة إلى تطوير عن طريق النقد الداخلي للمتون إما بتحليل الأشكال الأدبية أو بتحليل المضمون[1]. وبالتالي يمكن تحديد غايات جديدة لها لتطويرها.

فعلوم القرآن قد وضعت موضوعات السور المكية والمدنية، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ إلى آخر ما هو معروف من أبواب علوم القرآن في «الإتقان» للسيوطي مثلاً. لكن هناك بعض المسائل التي فقدت دلالتها مثل هل البسملة جزء من السورة أم لا؟ هل الفاتحة أم الكتاب أم لا؟ هل «قل» جزء من الآية أم لا؟ وهي كلها مسائل مرتبطة بعصر التدوين قبل التقنين. وقد تم تقنين القرآن الآن قراءة وحفظاً وكتابة وتلاوة. هذه أذن موضوعات أدت دورها وانتهت كمادة للعلم، ولن يكتشف الآن أحد قراءة جديدة منسية أو آية أو سورة جديدة سقطت سهواً. وهناك مسائل أخرى كانت لها غاية في عصرها عند إثارتها مثل معرفة المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ، والمنسوخ، وأصبح لها الآن بالنسبة لنا دلالات مغايرة وربما أعمق وأدل. فإذا كانت الغاية من التمييز المكي والمدني ترتيب السور فإن المكي بالنسبة لنا يحتوي على تصور للعالم بينما يحتوي المدني على النظام، والتصور سابق على النظام، والنظام تال للتصور. وإذا كانت أسباب النزول عند القدماء تعني معرفة الأصل حتى يتم عليه قياس الفرع فإنها تعني عندنا أولوية الواقع على الفكر[2]. وإذا كانت معرفة الناسخ والمنسوخ عند القدماء تهدف إلى معرفة الأحكام فإنها تعني بالنسبة لنا التطور في الزمان، وإعادة صياغة أحكام الأفعال طبقاً لقدرات الإنسان وطاقاته.

أما علوم التفسير فقد خضعت في حقيقة الأمر، لباقي العلوم الأخرى، علوم اللغة أو التاريخ أو الحكمة أو الكلام أو التصوف أو الفقه. فخرجت تفسيرات لغوية وتاريخية وفلسفية وكلامية وفقهية. ولم يظهر التفسير الاجتماعي إلا مؤخراً في حركات الإصلاح. كما لم يظهر التفسير النفسي ـ الاجتماعي أيضاً إلا مؤخراً عندما دعت الحاجة إلى إعادة الوحي إلى قلوب الناس وشعور الأمة[3]. لقد جمعت هذه

---

[1] انظر لحسن حنفي: «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية» مجلة ألف (القاهرة)، (١٩٨١). و«المآل في القرآن» (تحليل المضمون). قضايا عربية، السنة ٦. العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ـــ نيسان/ أبريل ١٩٧٩). ص ٧٧ ـــ ٩١.

[2] انظر: حسن حنفي، «ماذا تعني أسباب النزول» روز اليوسف (القاهرة). (رمضان ١٣٩٦ هـــ).

[3] التفسير الاجتماعي يتمثل في: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار. ٨ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤ ـــ ١٣٢٨ هـــ)، وسيد قطب، في ظلال القرآن. ط ٩ ، ٣٠ ج في ٦ (بيروت دار الشروق، ١٩٨٠)

التفسيرات معلومات تاريخية صرفة فحولت التفسير إلى تـاريخ أو جعلت المعلومات موجهـة نحـو علـم معين من العلوم العقلية أو النقلية، وغلب عليها جميعاً التفسير الطولي، سورة بسورة، وآية بآية، فتتقطع الموضوعات وتتبعثر ولا يكون لها إطار نظري واحد. إن مهمتنـا اليـوم هـي استئناف التفسير النفسي الاجتماعي، النفسي من أجل التأثير على الناس وإحياء العقيدة في القلوب، والاجتماعي من أجـل وضـع مصالح الأمة في قلب النص وقراءة احتياجاتها فيه، وقد كانت من قبل أساس الوحي على ما هو معروف من مقاصد الشريعة عند القدماء: بل إن علينا إضافة التفسير السياسي للمسـاهمة في حـل إشكال العصر وتمزقه بين المحافظة الدينية والتقدمية العلمانية وبعد أن برز «الإسلام السياسي» كبديل مطروح ـ نظـري وعلمي ـ بعد الصحوة الإسلامية الحالية التي فجرتها الثورة الإسلامية في إيران[1].

أما علوم السيرة فقد نشأت بدافـع جمـع المعلومـات التاريخيـة عـن الشـخصيات ، وأولهـا بطبيعـة الحال، شخصية الرسول اعتماداً على بعض الأحاديث الضعيفة خاصة فيما يتعلق بالفـترة السـابقة علـى حياته وما بعد موته وربما تحت تأثير أنماط دينية سابقة تتعلق بحيـاة الأنبيـاء قبـل البعثـة وفي مرحلـة الطفولة وبعد البعث والصعود إلى السماء. لقـد درجـت علـوم السـيرة علـى أن تقـرأ الحـاضر في المـاضي، وتخلع على النبي ضروب البطولة ونسج الخيال وأصبحت المعجزة عملاً رئيسياً بعد أن كانت جـزءاً مـن تاريخ النبوة وأحد وسائل الإقناع السابقة. تحولت الرسالة إلى شخص، وتركزت النبوة في شـخص النـبي مع أنه مجرد وسيلة لتبليغ الوحي. وقد يكون هـذا أحـد أسـباب التشـخيص في حياتنـا القوميـة وأحـد أسباب عبادة الأشخاص. إن مهمة دارس السيرة اليوم وكاتبها هي العودة من الرسول إلى الرسـالة، ومـن النبي إلى النبوة، ومن الشخص إلى المبدأ، فليس النظام هو الزعيم ولا الدولة هي رئيسها[2].

وإذا كان علم الفقه القديم قد ركّز على العبادات دون المعـاملات في عصر كـانت العبـادات فيـه هـي الجديد والمعاملات هي القديم، كما ركّز على المسائل الافتراضيـة النظريـة وليـس علـى المسـائل الواقعيـة العملية ذلك تركاً منه للعالم إلى السلطان، وتركاً للعلاقات الاجتماعية للنظام وإشغالاً منـه للنـاس بمـا لا يفيد، وبمسائل لا ينتج عنها عمل تفريغاً للطاقة وإبعاداً للنشاط ـ فإن مهمة الفقيه اليوم إعـادة الاختيـار من أجل تأسيس فقه المعاملات كما تأسس فقه العبادات من قبل. ومـن أجـل إعطـاء الأولويـة للمسـائل العلمية الواقعية على المسائل الافتراضية النظرية، ومن أجل تأسيس فقه الطبيعة والوجود الإنسـاني كمـا أسس القدماء فقه الأحكام.

أما **العلوم العقلية الخالصة** سواء العلوم الرياضية (الحساب، الهندسة، الجبر، الموسيقى، الفلك) أو العلوم الطبيعية (الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والطب والصيدلة) أو العلوم الإنسانية (اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ)، فإنها لم تترسب في وجداننا القومـي ترسـب العلـوم العقليـة النقليـة الأربعـة ــ أو العلوم النقلية الخمسة ـ لذلك توقفت العلوم الإنسانية وحلـت محلهـا العلـوم المترجمـة، وتوقفـت العلـوم الرياضية والطبيعية وحل محلها النقـل مـن الغـرب. لم نعـد نسـاهم في تـاريخ (...)[*] عنـد القدمـاء إلى

---

[1] انظر: حسن حنفي، اليسار الإسلامي: كتابات في النهضة الإسلامية (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١)، العدد ١.

[2] انظر حسن حنفي: «محمد الشخص أو المبدأ في قضايا معاصرة. ٤ في اليسار الديني (بيروت، ١٩٨٣).

[*] الاضطراب في أصل النص. م.خ

موضوع جامعي «تاريخ العلوم عند العرب» كنوع من الاعتزاز بالماضي - تعويضاً عن مآسي العصر في النقل عن الآخرين واستهلاكنا للمعرفة دون إبداع لها ونقلنا للتقنية دون اكتشاف لها. وكررنا صورتنا في كتب الاستشراق كحلقة اتصال بين علم اليونان وعلم الغرب الحديث، وكنقلة لا نحسن فهم ما ننقل، بل نخلط ما ننقل ونزيد عليه من موضوعات الإيمان. قد تكون مهمتنا اليوم هي البحث عن الصلة بين التوحيد وحساب اللامتناهي أو الفن العربي، والصلة بين واقعية الإسلام ونظرته الحسية المادية وبين نشأة علوم الطب والكيمياء والصيدلة والحيوان والنبات والصلة بين الإنسان سيداً للكون سخرت قوانين الطبيعة لصالحه وبين التقنيات الإسلامية واختراع الآلات.

وبالإضافة إلى هذا الوصف التفصيلي للعلوم ودورنا في إعادة بنائها وتطويرها من واقع المسؤولية، فإن القدماء «رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم»[1] رسالتنا أيضاً هي التبليغ والتعبير وإيصال الحقيقة للناس، وتقديم التراث لهم في مواجهة قضية اللغة والمصطلحات، ومستويات التحليل، والمحاور والبؤر الحضارة وإعادة الاختيار بين البدائل القديمة.

إن التحدي الذي يواجه الباحث اليوم هو القدرة على تجاوز اللغة القديمة ومحاولة إعادة بنائها والتخلي عن أشكالها القديمة ووضع معانيها في ألفاظ جديدة أكثر إغراء للناس وأكثر قبولاً لدى الشبان والطلاب. فغالباً ما تستهوي المفكرين اليوم ألفاظ الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والشعب والمجتمع والتاريخ ولا تستهويهم الألفاظ القانونية القديمة التي توحي بالغرض مثل الواجب، والحلال والحرام أو ألفاظ العبادات مثل الصلاة، والصيام، وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال، والصيام إحساس بالآخر، الواجب هو الفعل الملتزم والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم فناء، والمندوب هو الفعل التطوعي، والمكروه هو الإرادي، والمباح هو الطبيعي، ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تجديد الفكر وتطوير الحضارة، وهو ما مارسه القدماء من قبل خاصة الحكماء حتى تمثلوا الغرباء وأحالوا الثقافات القديمة روافد أصيلة لحضارتهم. إن اللغة الجديدة وحدها هي القادرة على مخاطبة الناس وعقد حوار بينهم، فهي لغة التفاهم والخطاب المشترك.

إن مهمة الباحث حالياً هي إعادة النظر أيضاً في مستويات التحليل. هل يريد الإبقاء على المستويات القانونية والإلهية والطبيعية أو يريد تغيير هذه المستويات التي لم تعد قائمة في شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات أخرى مثل المستوى النفسي والاجتماعي؟ هذا إذا أردنا اكتشاف التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير، على المستويين الحضاري والتاريخي، وإذا أردنا أن نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، فبهذا يتم وضع التراث القديم في منظور تاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع أولى (القرون السبعة الأولى)، تلتها مرحلة تدوين ثانية (القرون السبعة التالية)، وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد.

---

[1] هذا قول مأثور لأمين الخولي.

إن مهمة الباحث أيضاً هي إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة. كان الله محوراً أساسياً عند القدماء، وكان الوحي بؤرة الحضارة، منه تخرج العلوم في دوائر متداخلة حوله. وكان ذلك طبيعياً وسط الحضارات والديانات القديمة التي كادت تفقد «التعالي» و«الوحي». لكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابها الآن بل أصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر أخرى. ضاع الإنسان أمام حضور الله. وضاع التاريخ أمام حضور الوحي. قد تكون مهمة الباحث اليوم هي إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ، إذ يضرب بنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التي لا تعرف الزمان. وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة لدراسة أوضاعنا بالنسبة إلى حقوق الإنسان. كما أننا خارج التاريخ، ولا نعلم في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، وليس لدينا تراكم تاريخي. يبدأ كل جيل وينتهي ثم يبدأ الجيل الثاني كما بدأ الأول من الصفر. ولا يكاد يمر جيلان أو ثلاثة حتى يبدأ القوس في السقوط. نهبط بمجرد أن نعلو، لقد عمّرت نهضتنا الأخيرة أربعة أجيال فحسب قبل أن نشاهد تعثر النهضة وكبوة الإصلاح[1].

ومهمة الباحث أيضاً هي إعادة الاختيار بين البدائل، فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة. يستطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد النظري دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر. وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماماً لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية مع مزيد من الثقة بالنفس والوعي بالواقع والجرأة في التشريع[2].

بهذا الموقف من التراث القديم يمكن تحقيق عدة منافع منها:

١ـ وضع الأستاذ والطالب وسط أحداث العصر، فيتحول الفكر بالتالي إلى واقع، والتراث إلى حياة، والفلسفة إلى رسالة، والعلم إلى قضية، وتمحى الثنائية في الشخصية بين الباحث والمواطن، فلا يجد الطالب نفسه مضطراً إلى الاختيار بين أن يسمع أستاذاً متكسباً بالعلم يبيع الكتاب المقرر ويفرضه، فيقبل الطالب هذا الأمر من أجل لقمة العيش المتمثلة في حصوله على الشهادة وبين قلبه وحسه وقلبه المحاصر والمهموم بقضايا الوطن سواء في الجماعة الدينية أو في الحزب السري أو في الغضب والتمرد فينتهي بهجرة إلى الخارج أو هجرة إلى الداخل أو إجهاض نهائي يؤدي إلى الانهيار النفسي والانتحار الفعلي كما هو الحال عند بعض المفكرين والأدباء.

٢ـ نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل وفي الخارج، ومن ثم القضاء على أهم معوقات التقدم، وذلك ببيان نشأة تراث السلطة، وإجهاض تراث المعارضة أعني مؤامرة التشويه لتراث المعارضة والصمت عنه، فتدخل معارك التراث بالتالي المعارك الوطنية ويأخذ النضال السياسي بعداً تاريخياً ينقصه الآن، ويتعرى الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جبّة الغزالي: الواحد الذي منه يفيض كل شيء، ومن جلباب ابن سينا: الواحد الذي إليه

---

[1] انظر حسن حنفي، «كبوة الإصلاح» ورقة قدمت إلى: ندور الإصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣، و«لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، و«من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» في: دراسات إسلامية.

[2] ولهذه المداخل النظرية. انظر: حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم.

يرجع كل شيء، ومتاهات أجهزة الإعلام ودورها في تزييف الوعي القومي كما هو الحال في متاهات الفقه الافتراضي وتأويل النصوص، فما معارك التأويل في حقيقة الأمر إلا صراع اجتماعي مقنع بثقافة الجماهير وبثقل التراث في وجدان العصر.

٣ ـ إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة، وهو أكبر دافع على التقدم حتى لا تحدث انتكاسات للثورة أو يقع نكوص في التقدم: خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الخلف، وبالتالي يمكن تقوية روح الشعب، ونضال الجماهير، بإعطائهما تراثاً ثورياً يكون هو البديل المؤقت من إديولوجيتها الثورية، يعطيها نظرية تنقصها وذلك من خلال تثوير ثقافتنا الوطنية.

٤ ـ وقف التغريب الذي حدث للخاصة التي انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها من خلاله ولم تستطع تجاوز لغته القديمة أو اعتبار نفسها مسؤولة عنه فلم تغيّر مستوياته. أو تعدّل محاوره وبؤره، أو تعيد الاختيار بين البدائل. بل قبلت كضرورة لا مفر منها مزاحمة الفكر الغربي لتراث الأمة ومكونها الرئيسي حتى نشب العداء بين أنصار القديم وأنصار الجديد. يمكن إذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية في الشخصية القومية، وهذا «الفصام النكد» في ثقافتنا الوطنية.

٥ ـ محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير. وبالتالي تنتهي عزلة المثقفين وركود الثقافة الشعبية. فتتوحد اللغة، ويعاد بناء الثقافة الوطنية أي ثقافة الأمة خاصة وعامة بروح العصر ولغته، فيستحيل بالتالي على أية سلطة الاستحواذ على الخاصة ووضعهم في تناقض مع العامة وتجنيد المثقفين ضد مصالح الشعوب، ومحاصرة العامة بالخاصة وتزييف وعي الجماهير من خلال وضع أجهزة الإعلام في أيدي مثقفي السلطان.

٦ ـ تجنيد الجماهير: فتنزل بثقلها إلى الساحة، وتأخذ مصائرها بأيديها. فما الفائدة من تدريس فلاسفة التنوير ودورهم في إشعال الثورة الفرنسية وتحرير الأذهان بأفكار الحرية والعدالة والمساواة حتى استولت جماهير باريس على سجن الباستيل؟ وما الفائدة من تدريس أفكار الأفغاني دون ذكر لثورة عرابي أو أفكار الطهطاوي ولطفي السيد دون إشارة إلى ثورة ١٩١٩؟ ماذا أعددنا نحن للأجيال القادمة؟ كان الضباط الأحرار بلا مفكرين أحرار ثم صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة، نقف خلفها بدل أن نكون في مقدمتها، مبررين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها[1].

وعلى هذا النحو يمكن حل قضايا التغيير الاجتماعي ففي الشعوب التراثية لا يمكن أن يتغير شيء في الواقع ما لم يتغير في الوعي أولاً. وإن أبنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها لتقوم بالأساس على أبنيتنا النفسية وقوالبنا الذهنية وتصوراتنا للعالم. وقد تكون نظمنا التسلطية القائمة على الحاكم الواحد والرأي الواحد ترسباً تراثياً عند القادة ونفسياً عند الجماهير من «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وصفات الإمام. وقد تكون الدعامة النفسية للنظم البيروقراطية هي ما ترسب في وعينا القومي من نظرية

---

[1] انظر حسن حنفي: «الضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار؟» قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥ (أيلول سبتمبر ١٩٧٩)، ص ١١ ــ ٢٢.

الفيض أو الصدور، وانه كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى مراتب الشرف وكلما نزلنا إلى أسفل صرنا إلى أدنى مراتب الشرف. وقد يكون ما يحدث بيننا في سلوكنا القومي من أفضلية للجامعات على المعاهد التطبيقية العليا والمدارس الفنية المتخصصة قائماً على بناء ذهني ونفسي موروث من أولوية القيم النظرية على القيم العملية في التراث.

لا شيء أسهل من تغيير الأبنية التحتية بانقلابات عسكرية وإجراءات ثورية وقرارات إدارية ولكن لا شيء أصعب من الحفاظ على هذه الإنجازات والإبقاء على الثورة الدائمة. إن التغيير الاجتماعي بلا تغيير مواز في الثقافة، والعمل السياسي دون منظور تاريخي مجرد ضرب في الهواء. لقد سادت الأشعرية الكلام والإشراقية التصوف والحكمة، والصورية الفقه أكثر من ألف عام، من القرن الخامس حتى اليوم، وعاش الاعتزال الكلامي والرشدية الفلسفية ونضال الصوفية والواقعية الفقهية أربعمائة عام، من القرن الثاني حتى القرن الخامس، قبل القضاء على العلوم العقلية لحساب الصوفية في محنة القرن الخامس. وأصبح وعينا القومي منذ ذلك الوقت غير متعادل الكفتين: ألف عام من المحافظة الدينية وأربعمائة عام من العقلانية. وما لم تتعادل الكفتان، بضغط الألف عام إلى سبعمائة أو أقل، وإطالة الأربعمائة عام أو أكثر فسيكون من الصعب أن تقوم ثورة أو أن يعقد حوار. في هذه اللحظة فقط تبدو إمكانية الثورة، أعني حين تضغط المحافظة إلى أدنى ترسب ممكن وتمتد العقلانية والطبيعية إلى أقصى حد ممكن. هنا فقط سيتحرك التاريخ من جديد، وتبدأ مرحلة ثالثة بعد الأولى التي اكتملت فيها من القرن الأول حتى السابع، وبعد الثانية التي حافظت فيها على نفسها من السابع حتى الرابع عشر. فيكون جيلنا معاصراً لمرحلة ثالثة وممهداً لها إذ يجمع فيها بين تأويل القديم وإبداع الجديد.

رابعاً: الموقف من التراث الغربي

لا تعني الدعوة إلى تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته مثل أي تراث آخر، وإن عصر الهيمنة الأوربية هو الذي أفرز هذه الهيمنة الثقافية ـ لا يعني كل ذلك أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير، والانفتاح على الآخر فتلك لم تكن سنّة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة وفي مقدمتها اليونانية وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص بل يعني أن فترة التعلّم قد طالت، وأن فترة التتلمذ قد امتدت، فنحن نتعلم منذ قرنين وما زالت مرحلة الإبداع بعيدة في الأفق. إن التعلم من الغير وسيلة لا غاية، ومرحلة وليس تاريخاً، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلاً عن الشيء ذاته. لقد تعلم القدماء قرناً واحداً، وهو القرن الثاني وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء بادئاً علوم الحكمة. لقد كانت الدعوة إلى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في أوائل القرن الماضي نظراً للتحدي الحضاري الذي كان يمثله الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية، ودستوراً ونظماً برلمانية، ونهضة وتقدماً وعمراناً. ولكن نظراً لطول المدة انقلب الانفتاح إلى الضد وهو التقليد، والتعلم إلى تبعية فنشأت ظاهرة «التغريب» في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي، والتي تبدو في الآتي:

١ ـ اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه، وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله، وقد أدى هذا بالتالي إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب حق إبداع تجارب جديدة، وأنماط أخرى للتقدم.

٢ ـ اعتبار الغرب ممثل الإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه. تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية، الغرب فيه يصب كل شيء. ما قبله بدايات التاريخ البشري كما يقول هردر وما بعده عصر الفضاء الذي يمتلكه الغرب. عصور الغرب هي عصور الكل، فالعصر الوسيط هو العصر الوسيط لكل العالم والعصر الحديث هو العصر الحديث لكل الشعوب مع أن وسيطنا هو نهضتنا وحديثنا هو تخلفنا ومستقبل الغرب هو نهضتنا.

٣ ـ اعتبار الغرب المعلم الأبدي و«اللاغرب» هو التلميذ الأبدي، وإن العلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني، وعطاء مستمر من الأول، استهلاك مستمر من الثاني وإبداع مستمر من الأول. ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذاً ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلماً. ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الإبداع أسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجري التلميذ لاهثاً وراء المعلم ولن يلحق به، وكلما جرى ازدادت المسافة اتساعاً حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ويدرك قدره ويرى مصيره

٤ ـ رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب. فكل دعوة إلى العقل ديكارتية أو كانطية، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية غربية، وكل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية، وكل اتجاه نحو العلم وضعية حتى أصبح الغرب هو الإطار المرجعي الأول والأخير لكل إبداع ذاتي غير أوروبي، كما كان الحال مع الحكماء الأولين بالنسبة لليونان فخرج ابن رشد أرسطياً.

٥ ـ أثر العقلية الأوربية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة، فالعقلية الأوروبية هي العقلية التي تضع كل طرفي معادلة في علاقة تضاد مثل: مثالية أو واقعية؟ صورية أو مادية؟ ذاتية أو موضوعية؟ فردية أو اجتماعية؟ عقلانية أو حسية؟ كلاسيكية أو رومانسية. وقد أثرت فينا العقلية الأوروبية حتى نقلنا أنصاف الحقائق هذه إلى ثقافتنا وتراثنا وتحزبنا لها حيث لا أحزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا أنفسنا أطرافاً في معركة لم نخضها.

٦ ـ تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية حتى لم يعد أحد قادراً على أن يكون مفكراً أو عالماً أو حتى مثقفاً إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه. وتفرقنا شيعاً وأحزاباً، وضاعت الثقافة الوطنية. الكل يبحث عن الأصالة الضائعة فيهرع إلى الفنون الشعبية.

٧ ـ إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة، كما هو الحال في الجماعات الإسلامية المعاصرة، وفي الثورة الإسلامية في إيران. وليس هذا إلا رداً على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة أو ضمنية.

٨ ـ خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله. وتنتهي هذه الفئة ـ إذا ما تولت الحكم ـ بموالاة الغرب، فيتحول التغريب الثقافي إلى عمالة

سياسية مما يسبب ثورات الشعوب الوطنية على الفئة كلها تأكيداً للهوية والثقافة الوطنية في جدلية تاريخية بين الأنا والآخر.

إن التراث الأوروبي في حقيقة الأمر إنما يعبر عن الوعي الأوروبي، وهو موضوع فلسفي واحد ظهر في الفلسفة المعاصرة، خاصة في الظاهريات، فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة أوروبية تعبر عن وعي أوروبي: تطوراً وبناء، تكويناً ورؤية.

ويشمل تطور الوعي الأوروبي نشأته ثم بداية تطوره ثم نهايته. فمن حيث النشأة يجد الوعي الأوروبي أصوله في ثلاثة: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها. ولا يذكر الأصل الشرقي القديم على الإطلاق قبل الأصلين الأولين، ولا يذكر الأصل الإسلامي قبل النهضة الحديثة. وذلك لأن الغرب قد اعتبر اليونان أصلاً عنصرياً على غير مثال إذ لم يسبقه أحد، وكأن الهند لم تؤسس المنطق الصوري في البوذية، ولم تسهم في نشأة علم الحساب. وكأن فيثاغورس وطاليس لم يكونا على اتصال بالنحلات الشرقية، وكأن أفلاطون لم يدرس الرياضيات في مصر، ولما كان الغرب وريث اليونان فقد ظل نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال.

وبالرغم من التباين والخلاف في جوهر كل من اليهودية والمسيحية ـ كما لاحظ سلسوس من قبل ـ إلا أن الأصل اليهودي المسيحي قد جمع بينهما ابتداء من الكتاب المقدس، حيث ضم العهد الجديد كخاتمة للعهد القديم، وكنهاية للنبوة واكتمال لها بالرغم من رفض اليهود. ونظراً للتآلف الطائفي فقد أصبحنا مصدراً واحداً، وكأن الإسلام لم يكن تحققاً لصدق اليهودية والمسيحية في التاريخ، سواء من حيث الصحة التاريخية للكتب المقدسة أو من حيث التصديق بالعقائد، أو من حيث أحكام السلوك العملي لأهل الكتاب، وكأن الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكأن الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب[1].

ولا يكاد أحد يذكر البيئة الأوروبية نفسها، كأنما الحضارة الأوروبية حضارة بلا بيئة، نشأت بلا عوامل ودوافع، بلا ظروف وملابسات، سواء فيما يتعلق بطبيعة المعطى الديني الذي كان لديها، مثل عقيدة الاختيار التي كانت موجودة وراء العنصرية والاستعمار. أو الروحانية المغالية والقائلة أن ملكوت السموات ليس في هذا العالم، وأن للداخل الأولوية المطلقة على الخارج، مما سبب رد فعل جذرياً تبدى في المادية الفظة، واعتبار ملكوت السموات في هذه الأرض مقرراً أولوية الخارج على الداخل ولا يكاد أحد يذكر أيضاً طبيعة السلطة الدينية التي نشأت في الغرب واعتبار أن للوحي مصدرين: الكتاب والتراث، الوحي والكنيسة مما تسبب في نشأة السلطة الدينية واحتكارها للتفسير وللعلم، وسيطرتها على السلطة السياسية. وقد أحدث هذا رد فعل مضاداً لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية، فنشأ الوعي الأوروبي معادياً للسلطة الدينية داعياً للعلمانية، معادياً للدين باسم العلم والعقل والمدنية. هذه هي الظروف

(1) انظر: **Hasan Hanafi. Religious Dialogue and revolution Dialogue: Essays on Judaism, Christianity and Islam. 2 vols. (Cairo: Anglo- Epyptian Bookshop. 1977).**

الخاصة التي نسج الغرب حولها مؤامرة الصمت ليجعل الحضارة الأوروبية نموذجاً للحضارة العالمية التي يتعين على كل حضارة أخرى الاقتداء بها. عصرها كل العصور، ومذاهبها كل المذاهب، وتاريخها كل التاريخ، إبداعاتها للتقليد، وتقنياتها للنقل، وكأن علم اجتماع المعرفة لا يطبق إلا على ثقافات الآخرين!

أما من حيث التطور فقد مر الوعي الأوروبي بخمس مراحل: عصر آباء الكنيسة، الفلسفة المدرسية، عصر الأحياء والنهضة، عصر العقلانية والتنوير، ثم عصر العلم والتقنية.

ففي مرحلة آباء الكنيسة تشكل الوعي الأوروبي باعتباره وعياً دينياً أفلاطونياً إشراقياً، تحولت فيه آلهة اليونان إلى آلهة الدين الجديد وملائكته، ونظريات الدين اليونانية إلى نظريات للدين الجديد، وتمت ظاهرة التشكل الكاذب المضاد أي أن المضمون اليوناني الروماني أخذ شكلاً مسيحياً: حدث التشكل الكاذب في الجوهر لا في العرض، وفي المضمون لا في الصورة، وفي المعنى لا في اللفظ، وفي الشيء لا في التصور. وقد استغرق ذلك القرون السبعة الأولى التي تشكلت فيها العقائد المسيحية والتي أتى الإسلام بعدها ليتحقق من صدقها.

وفي الفلسفة المدرسية تحولت التعاليم الدينية من الكنائس إلى المدارس، ومن المعابد إلى الجامعات، كما تحول فيه الوعي الديني الأوروبي من الأفلاطونية الإشراقية إلى الأرسطية الطبيعية، وعاد التشكل الكاذب المضاد مرة ثانية، أي أخذ النسق الأرسطي في الحقيقة واستعمل الدين الجديد في الظاهر. وقد ظهر في هذه المرحلة أثر الفكر الإسلامي وامتداده سواء من المتكلمين أو الحكماء تدعيماً للتيار العقلاني المدرسي حتى اتحدت الفلسفة بالدين أسوة بالنموذج الإسلامي، وأصبح المسلم نموذجاً للفيلسوف في مقابل اليهودي والمسيحي.

وفي عصر الأحياء في القرن الرابع عشر بدأت العودة إلى الأصول، وهو اتجاه إسلامي، بالبحث عن النصوص والتعامل معها مباشرة دون وساطة أحد. وكانت الأصول في الآداب القديمة، وظهر المصدر اليوناني الروماني مخلصاً للوعي الأوروبي من الأصل اليهودي المسيحي. وفي عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر قامت الحركة نفسها: العودة إلى الأصول ولكن في الدين من أجل الإصلاح والقضاء على سلطة الكنيسة واحتكارها للتفسير والعلم، وتأكيد حرية الإنسان في الفهم والتفسير، ورفض الوساطة بين الإنسان والله، وإعطاء الأولوية للداخل على الخارج، وللأخلاق على العقائد، ولم يكن النموذج الإسلامي بعيداً عن غايات الإصلاح.

وفي عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوروبي على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك، والتحول إلى العقل والطبيعة كبديل عن الوعي والسلطة. ووضع الإنسان مركزاً للكون على أنه بدن قبل أن يكون نفساً. فنشأت علوم الأحياء والتشريح والطب الحديثة، ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاً للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء: الدين، والفلسفة، والعلم، والسياسية، والاجتماع، والأخلاق، والقانون. وبلغ الوعي الأوروبي أعلى درجة من الشمول والاتساع. ثم أتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت

الثورات واهتزت الأنظمة وسقطت العروش والتيجان، وتأسس كل شيء في العقل والطبيعة. وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والإنسان والطبيعة والتاريخ، وتحولت الفلسفة إلى ثورة والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم.

ثم أتى **عصر الثورة الصناعية** عندما تراكم العلم، وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة، وحلت الآلة محل الإنسان في الإنتاج، وظهرت الطبقة العمالية، وقامت الثورات الاشتراكية. ثم أتى القرن العشرون لإحداث ثورة صناعية ثانية: عصر التقنية، وفي الوقت نفسه بداية أزمة العلم، وأزمة الوعي الأوروبي، وبداية النهاية منذ ديكارت حتى هوسرل، منذ الأنا أفكر حتى الأنا موجود، وبالتالي تكون الملحمة قد شارفت على النهاية.

بعد هذا التطور الكمي التراكمي للوعي الأوروبي اخترع بناء خاص اكتمل أيضاً في النهاية. **فالوعي الأوروبي ذو بناء ثلاثي** أشبه بالبواعث أو المقاصد أو الاتجاهات. **الأول هو الاتجاه العقلاني الذي بدأ في الأنا أفكر** في القرن السابع عشر عند ديكارت واستمر فيه الديكارتيون: اسبينوزا وليبنتز ومالبرانش ثم تم تأكيده من جديد في الفلسفة النقدية عند كانط. لقد أصبح العقل مشرعاً للواقع، والأنا، من جديد، مركزاً للعالم كالشمس وسط الكون. ثم تطور العقل عند تلاميذ كانط حتى ابتلع كل شيء: الروح والطبيعة، الحس والذهن، الحضارة والتاريخ حتى بلغ أكبر قدر من الصورية والشمول، وهو بمثابة اتجاه يبدأ من الأنا ويعرج إلى أعلى، **والثاني هو الاتجاه التجريبي** الذي بدأ من بيكون في المنطق الجديد من أجل تأسيس المعرفة الحسية وصدقها في التطابق مع الواقع وليس في تطابق الذهن مع نفسه فقط. واستمر التيار نفسه في المدرسة الأنكلوسكسونية: لوك وهوبز وهيوم الذين طبقوا المذهب الحسي في الدين والأخلاق والاجتماع والسياسية، فيكون هذا بمثابة اتجاه يبدأ من الآن هابطاً إلى أسفل.

ثم نشأت محاولات عديدة للجمع بين التيارين في الفلسفة النقدية عند كانط في ألمانيا، فتصور العقل على أنه حس أولاً فذهن ثانياً فعقل ثالثاً. التحليل الإعلائي (الترنسندنتالي) أولاً ثم الجدل الإعلائي ثانياً. وقد وضع مشروع للتوحيد بين القبْلي والبعْدي صائغاً عبارته المشهورة «التصورات بلا حدوس فارغة، والحدوث بلا تصورات عمياء». ولكن التوحيد بينهما قد تم بصورة آلية تركيبية خارجية سكونية مما دعا تلاميذه إلى التوحيد بينهما بصورة حركية جدلية. الحس ونقيضه الذهن، ثم يأتي العقل ليجمع بينهما (هيغل)، أو بطريقة صورية في فلسفة الهوية والتوحيد بين الروح والطبيعة (شلنج)، أو في فلسفة الذاتية والتوحيد بين الأنا واللا أنا من أجل تكوين الأنا المطلق (فيشته). أو في فلسفة الإرادة تعبيراً عن العقل والطبيعة (شوبنهور). كما حاولت فلسفة التنوير في فرنسا الجمع بينهما عن طريق النظرة العقلية الحسية للعالم كما هو واضح في دائرة المعارف الفلسفية.

وما إن أتى القرن التاسع عشر حتى بدأ الخصام من جديد بين التيارين المتباعدين، كل واحد يحاول أن يجعل نفسه نمطاً لعلوم الإنسان. وظلت الظاهرة الإنسانية متأرجحة بين نمط العلوم الرياضية العقلية تارة، ونمط العلوم الطبيعية الحسية تارة أخرى. فنشأت أزمة العلوم الإنسانية، وضرورة صياغة مناهج مستقلة لها، حلاً لأزمة الصورية والوضعية، وحلاً للخلط بين المستويات كما ظهر في السيكوفيزيقا. وهنا ظهر **الطريق الثالث، طريق فلسفات الحياة**: برغسون، وهوسرل، وشيلر ودلتاي وغيرهم كما ظهر

فلاسفة الوجود رافضين رفع الوجود الإنساني إلى ما هو أكبر منه وهو العقل أو رده إلى ما هو أقل منه وهو المادة. أصبح العقل الأوروبي منقسماً إلى ثلاثة اتجاهات: فلسفة روح، وفلسفة طبيعة، وفلسفة وجود. وضاعت وحدته الداخلية، وتصارعت فيه المذاهب كلها، كل منها يدعي أنه الحقيقة الكاملة. وحكمها قانون الفعل ورد الفعل، وأخذت العقلية الأوروبية هذا الطابع التقسيمي التجريبي وصدرته خارجها فقضت على وحدة العقل، خارج الوعي الأوروبي لدى الشعوب غير الأوروبية[1].

فإذا ما أخذنا هذا الموقف من التراث الأوروبي ووضعنا الوعي بناء وتطوراً على هذا النحو حدث التالي:

١ - **السيطرة على الوعي الأوروبي واحتواؤه بداية ونهاية**، نشأة وتكويناً، وبالتالي بكل إرهابه، لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر. ويتحول الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع وبالتالي لا نصبح ضائعين فيه، إذ يمكن الإنسان أن يراه مرة واحدة، وأن ينظر إليه من أعلى بدلاً من أن يقبع أسفل منه ويكون السؤال: من الذي سيأخذ الريادة الآن؟

٢ - **دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ.** صحيح أنه تاريخ تحرر من مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة. لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضاري مثل غيره من التجارب. إنه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضاري الأوحد. بل هو إحدى مراحل تاريخ الوعي الإنساني الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم.

٣ - **رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي**، وإيقاف هذا المد الذي لا حدود له، وإرجاع الفلسفة الأوروبية إلى بيئتها المحلية التي منها نشأت حتى ظهرت خصوصيتها التي أمكن تعميمها من خلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الإعلام، في لحظة ضعف الأنا، وتقليده للأجنبي، واقتصار تحرره على الأرض دون الثقافة.

٤ - **القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب**، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والإنثروبولوجيا الحضارية على الوعي الأوروبي ذاته.

٥ - **إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية**، وتحريرها من هذا الغطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة وأطرها المحلية، فتتعدد الأنماط وتتنوع النماذج، فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب، وتصير العلاقات بين الحضارات علاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد.

٦ - **القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبية بالنسبة للغرب**، وقيامها بإبداعها الخلاق بدلاً من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن، فتصير قادرة على التفوق على غيرها. وقد يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع.

---

[1] انظر حنفي، «موقفنا من التراث الغربي» و«الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية» في: قضايا معاصرة، ٢ في الفكر العربي المعاصر.

٧ - **إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب** بدلاً من النهب الأوروبي لثقافات العالم، واكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب وضرب الغرب حولها مؤامرة الصمت، ولكن دون أن يكون الغرب هذه المرة، وبموضوعية تاريخية، مركز الثقل في العالم، فيه تصب كل الحضارات، إذ سيعطي لكل حضارة دورها في الريادة.

٨ - **بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون لتطورها أشمل من البيئة الأوروبية، وإعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ** (هردر، كانط). **وكما بدأت الحضارات من الشرق وانتقلت إلى الغرب، فقد تعود إلى الشرق من جديد.**

٩ - **إنشاء «الاستغراب» وتحويل الحضارة الأوروبية إلى موضوع للدراسة.** وسيكون هذا العلم الجديد لدراسة هذه الحضارة: بداية ونهاية، نشأة وتطوراً، بناء ومساراً كما فعلت الحضارة الأوروبية مع غيرها عندما حولتها إلى مواضيع للدراسة لم تسلم من التحيز والمحاباة.

١٠ - **انتهاء الاستشراق، وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات**، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوروبي وهو في عنفوانه على حضارات الشرق. فالاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الأوروبية ونظرتها إلى الآخر أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس، فهو موضوع دراسة وليس دراسة موضوع.

١١ - **تكوين الباحثين الوطنيين** الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارات الغير بطريقة أكثر حياداً وإنصافاً من فعل الغرب مع غيره. فتنشأ بالتالي العلوم الوطنية وتتكون الثقافة الوطنية، ويتأسس التاريخ الوطني، وينتهي الفصام في الثقافة والسياسية بين العلم والوطن، بين الباحث والمواطن[1].

خامساً: الموقف من الواقع

إن الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربي مدخلان حضاريان يعبران عن موقفنا الحضاري اليوم الذي هو مصب لتراثين قديم ومعاصر. إنهما في حقيقة الأمر مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو النقل، بصرف النظر عن مصدر النقل: من الماضي أو من الحاضر، من الأنا أو من الغير. والحقيقة أن الواقع لم يكن غائباً في الموقفين الحضاريين السابقين. فالموقف من التراث القديم، في أحد جوانبه، هو رد التراث إلى الواقع الأول الذي منه نشأ والذي له صيغ خاصة به، ثم عرض التراث على الواقع الحالي، فما اتفق مع مصالحه بقي وتطور، وما نافى هذه المصالح تم إسقاطه ونقده وتلاشيه. والموقف من الغرب أيضاً هو في أحد معانيه رد التراث الغربي إلى بيئته المحلية وظروفه التاريخية التي

(1) انظر: Hasan Hanafi. «L'éxégèse de la Phénoménologie. L'Etat actuel de la méthode: nomenologique et son application au phénomene réligieux.» (Thése de Doctorat dactylohraphiée. 1965) pp. 3 – 12

نشأ منها، ومعرفة أي مراحله أكثر اتفاقاً وأجلب نفعاً لنا في المرحلة الحالية التي نمر بها، وأيها ابعد عنا وأكثر ضرراً. فالواقع حاضر في قلب الحضارة: منها تنشأ فكراً وإليه تعود أثراً.

ولا يمكن فهم التراثين المحلي والغربي إلا بفهم الواقع الحالي أولاً والذي على أساسه سيتم إعادة بناء الأول واختيار الثاني. ولطالما كثر الحديث عن ربط الجامعة بالواقع، والثقافة بالواقع، والعلم بالواقع دون أن يتجاوز الحديث ألفاظ العبارات إلى معانيها، ودون أن يتجاوز الحديث المعاني إلى تحقيقها كمشاريع فعلية للأبحاث والدراسات. وبدون هذا البعد الثالث يظل الموقفان الأولان مجرد معلومات من كتب صفراء أو بيضاء لا صلة لها بواقع قديم أو جديد، ولا تثير شيئاً في ذهن المستمع أو القارئ المشدود إلى قضايا الواقع والمتأزم بأوضاعه. فيظل العلم في جانب وحياة الناس في جانب آخر. لا بد إذن من إحصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته وحاجاته التي يمكن أن تكون مقياساً يعاد وفقه بناء التراث القديم واختيار التراث الغربي أو تنظير مباشر له ما دام التراثان السابقان: تراث الأنا وتراث الآخر مجرد وسائل للخلق، وتعلم للإبداع. ولا يكفي في هذا الحماس لها أو الخطابة فيها، بل لا بد من عرضها عرضاً دقيقاً وتحليلها تحليلاً كمياً بالاعتماد على مناهج الإحصاء وبلغة الأرقام حتى يمكن للفكر بعد ذلك أن يصف كيفياتها. وقد تبدو هذه العملية خارج نطاق الفلسفة وهي في حقيقة الأمر أس الفلسفة وبواعثها ومقاصدها إذا ما حاولنا الذهاب إلى ما وراء النظريات، ويمكن عد هذه المكونات للواقع وإحصاء متطلباته على النحو التالي:

١ ـ **تحرير الأرض العربية من الاحتلال والغزو**، وهي القضية الأولى في واقعنا القومي نفكر فيها ليل نهار، ونحاول الوقوف أمام هذا التيار الجارف المتجه لاحتلال مزيد من الأرض وغزو عديد من الأوطان. هذه هي القضية التي تتناولها أجهزة الإعلام وتتدافع أنظمة الحكم من أجلها عن كراسي الحكم، وتقاوم في سبيلها أحزاب المعارضة. وهذه القضية هي التي تملأ نفوس الجماهير مرارة وحسرة وغماً، وتدفع البعض إلى الانتحار أو الانهيار أو الموت كمداً، وهي ليست غريبة على الفلسفة سواء في تراثنا القديم أو في التراث الغربي المعاصر. فالله في القرآن ﴿إله السموات والأرض﴾، والطبيعيات عند الحكماء سابقة على الإلهيات، والحق والخلق شيء واحد عند الصوفية، وإقامة الشريعة للامتثال وللتكليف من مقاصد الشريعة. لقد قامت حركاتنا الإصلاحية الحديثة دفاعاً عن الأرض ضد المحتل الأجنبي أو الإقطاعي الداخلي[1]. وقد احتلت الصهيونية الأرض بعقيدة أرض الميعاد والاختيار وأرضنة الله The Enlanidisement of God، وتظهر الأرض في شعرنا المعاصر[2]. وتقام «فرقة الأرض». ويهزنا «يوم الأرض». وفي التراث الغربي يتحول فيشته من فيلسوف مثالي كانطي، فيضع نظرية في الجدل بين الأنا واللا أنا من أجل خلق الأنا المطلق تحريراً للأرض من الاحتلال وغزو نابليون لألمانيا. ويصوغ كل فلسفته في نظرية السعادة من أجل تحرير الأرض، ومقاومة المحتل، فالخير الأقصى تحقيق الذات، وفي رسالة الإنسان تحقيق للمثل الأعلى، وفي الاقتصاد الموجه من

---

[1] يقول الأفغاني: «عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك، ولا تشق قلب ظالمك».

[2] يقول محمود درويش: «آه يا جرحي المكابر، وطني ليس حقيبة، وأنا لست مسافر، إنني العاشق والأرض حبيبة».

الدولة توجيـه لموارد الدولـة للحـرب ضـد سياسـات الانفتـاح والاقتصـاد الحـر. إن دراسـة قضيـة «الله والأرض» وجعلها محور الـتراث القديـم، وأن الله محـل للحـوادث كمـا تقـول الكراميـة تجعـل الـتراث مـرآة للواقـع، وإن تدريـس فيشـته لطلابنـا يجعـل قلوبهـم مـع الأسـتاذ، وكلاهمـا مـع حـاضر الأمـة وواقعها[1].

٢ ـ **إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي**، وهي قضية رئيسة نتناولها في محافلنا العامـة ونراها واضحة للعيان. فقد اجتمعت في الأمة أعلى درجة من درجات الغنى وأدنـى درجـة مـن درجـات الفقر. منا من يترهل بطنه، ومنا من يموت جوعاً، منا من يعيش في القصور كالأحياء، ومنا من يعيش في مقابر الأموات، وهذه قضية يتناولها الشعراء والمفكرون، وبسببها قامت الثورات العربية المعـاصرة لإعـادة توزيع الثروات، والإصلاح الزراعي وبرامج التأميم والتصنيع وحقوق العمـال، ولأجلهـا قـامت الأحـزاب الاشتراكية والماركسية، ودخل الآلاف في السجون والمعتقلات واستشهد العشـرات. وهـي قضيـة مثـارة في اصل الوحي في نظرة الاسـتخلاف ونقـد تكديـس الـثروة في يـد حفنـة مـن الأغنيـاء، وضـرورة المشـاركة في الأموال، وسار على أثرها الخلفـاء، ومـن أجلهـا نفـي أبـو ذر. وفي الـتراث الغربـي نـدرس ديكـارت وكانط ونترك روسو ومونتسيكو وسان سـيمون وبـرودون واويـن ومـاركس إلى أقسـام الاجتمـاع أو اللغـة أو الأدب وكأن موضوعات العدالة الاجتماعية والمساواة ليست من الميتافيزيقا أو الفلسفة العامة في شيء. وقد قـام الرهبـان الشـبان في أمريكـا اللاتينيـة بالاشـتراك في حـرب العصابـات دفاعـاً عـن الفلاحـين وضـد الإقطاع[2].

٣ ـ **تحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان**، وهذه قضية نعاني منها جميعـاً بمـا في ذلك الأستاذ والطالب، المفكر والمواطن، الباحث والعالم، الإعلامي والسياسي، فقد عرفـت مجتمعاتنـا بأنها مجتمعات القهـر والتسـلط والطغيـان. سـجوننا مـلأى، وأفواهنـا مكممـة، وأجهـزة إعلامنـا في يـد الحكومات، وصحفنا ومجلاتنا مراقبة، وأجهزة الأمن تتحكم في كل شيء، تسمع وتراقب، حتى أصبـح الخوف والترقب البناء النفسي للجميع. ويفشـل درس الفلسـفة بسـبب الخـوف: خـوف الأسـتاذ الـذي يتحول إلى جبن، وخوف الطالب الذي يتحول إلى خشية. الكل يبغي التعايش وعدم فقد الوظيفة لتربيـة الأطفال ورعاية الأسرة. وهكذا نشأت الازدواجية في حياتنا القومية، وظهر الفرق بـين الحديـث الخـاص والحديث العام، بين لغة حلقات الأصدقاء ولغـة الاجتماعـات الرسميـة، بـين همسـات حجـرات النـوم وصراخ الأحزاب وصخب أجهزة الإعلام، حتى أصبحـت السـلطة كـالجنس والديـن محرمـات لا يجـوز الاقتراب منها، وهي موجودة في أصل الوحي وفي أول إعلان له في الشهادتين. فالشهادة إعـلان وبيـان، وإعلان رؤية، وبيان موقف يبدأ بالرفض والنفي، بالتمرد والثـورة علـى كـل آلهـة العصر المزيفـة في «لا إله». ثم يأتي بعد ذلك فعل الإيجاب ووضع مبدأ واحد يتساوى أمامه الجميـع في «إلا الله». وقـد اسـتن

---

[1] انظر: Hanafi. Religious Dialogue and Revolution Dialogue: Essays on Judaism. Christianity and Islam. Vol. 2.

[2] انظر: كاميلو توريز «القديس الثائر» في: حنفي، قضايا معاصرة. ١ في فكرنا المعاصر. ص ٢٨١ ـــ ٢١٨.

الخلفاء بعقيدة الحرية كما سار عليها الأشهاد[1]. والفلسفة ليس لها موضوع إلا الحرية، ولا غاية إلا التحرر. وقد شغل الموضوع مفكرينا القدماء، متكلمين وفقهاء، فدافع المعتزلة عن خلق الأفعال واثبتوا حرية الاختيار، وأكد الفقهاء ضرورة كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، وفي الفلسفة الغربية لا يوجد نسق فلسفي إلا والحرية أحد مظاهره، إن التاريخ كله هو قصة الحرية (كروتشه). إن ثوراتنا الحديثة قامت دفاعاً عن الحرية كما قامت حركات استقلالنا الوطني تحقيقاً للحرية وما زال للكلمة رنين في قلوب الناس جميعاً. فأشعارنا تصور مدى القهر، وقصصنا مدى التسلط، ورواياتنا صور الطغيان.

٤ ـ **تحقيق للوحدة في مواجهة التجزئة.** وهذه قضية أخرى نفكر فيها ليل نهار، تقام من أجلها الدول، وتنهار الأنظمة، وتندلع الثورات ثم تقام الثورات المضادة. كل الأحزاب وحدوية، والأحزاب المخالفة انعزالية طائفية. أمة واحدة تاريخاً ولغة وحضارة، ومصلحة وهدفاً ومصيراً، جزأها الاستعمار. واحتلت الصهيونية قلبها، عزلت كبراها وتفردت بصغراها واحدة تلو الأخرى. وقضية الوحدة معروضة في أصل الوحي ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾. ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾. وأفاض الحكماء والصوفية في الحديث عن الواحد والوحدة، والاتحاد والحلول والفناء، وفضح المتكلمون الثنوية والتعدد والشرك، وعشقوا أفلوطين. وقامت أحزابنا كلها باسم الوحدة، واندلعت ثوراتنا من أجل الوحدة، وفتحت السجون أبوابها لدعاة الوحدة. وما زلنا نعاني من التجزئة، وقد احتلت الأراضي، وتوالت الهزائم بسبب التجزئة ومع ذلك لم تطرح في مناهجنا فلسفات الوحدة وتجاربها ولا جعلناها مادة أساسية في التكوين. قد غزانا هيغل لأن فلسفته تقوم على الوحدة. وحتى الآن لم تصغ الوحدة حتى كسؤال ميتافيزيقي مع أن القدماء قد وضعوا هذا السؤال في مباحث الوحدة والكثرة عند المتكلمين، ومباحث التوحيد عند الحكماء، ونظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود عند الصوفية، ووحدة الأمة عند الفقهاء.

٥ ـ **تحقيق الهوية في مواجهة التغريب.** وهذه قضية أساسية تطرق إليها المثقفون وانقسمت الأمة بسببها إلى قسمين: دعاة المحافظة على الهوية بأي ثمن مما أدى إلى ظهور الجماعات الدينية المحافظة كرد فعل على ظاهرة التغريب والارتماء في أحضان الآخر. فالتحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حالياً هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ إن هذه هي القضية التي نثيرها جميعاً باسم الأصالة والمعاصرة. وهي موجودة في أصل الوحي عندما أبقى الإسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية وأعرافها وطورها في منظوره الجديد، وهي قضية عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين إسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان، وهي القضية الأساسية التي تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية.

---

[1] مثلاً عبارة عمر المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وهي العبارة التي كررها عرابي أمام توفيق في ميدان عابدين: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبيداً أو عقاراً، والله إنا لا نورث لأحد بعد اليوم». انظر أيضاً ماذا تعني «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله». في: حنفي، قضايا معاصرة. ٤ في اليسار الديني.

٦ ـ **تحقيق التقدم في مواجهة التخلف.** وهي قضية يتناولها الجميع ويتناقل ألفاظها، حتى أصبحت من أكثر القضايا شيوعاً وشهرة. هذا متقدم، هذا تقدمي، وهذا رجعي، وما زال اللفظان يثيران الشباب. وقد تعرض أصل الوحي للمفهومين: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾. بل إن تطور النبوة ذاتها يمثل تقدماً للوعي الإنساني من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. ورسالات الأنبياء إنما كانت علامات مميزة لمراحل التاريخ. وقد أسس التراث الغربي لمفهوم التقدم علماً بأكمله هو فلسفة التاريخ محاولاً وضع قانون لتطور المجتمعات ومراحل تاريخها ابتداء من المرحلة الدينية إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم، ومن مرحلة الآلهة إلى مرحلة الأبطال إلى مرحلة الإنسان، أو من الصيد والقنص إلى الرعي إلى الإقطاع إلى الرأسمالية وأخيراً إلى الاشتراكية. ولم ندرس فلسفة التاريخ في جامعاتنا إلا كمادة إضافية دون أن نصوغ قانوناً لها، ودون أن نراجع أحكام الغرب على الشرق أو نراجع ابن خلدون في تصوره للدورة والسقوط ونحن في عصر النهضة[1].

٧ ـ **تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة.** وهذه قضية قد لا تبدو فلسفية في ظاهرها، إلا أنها في حقيقة الأمر قضية فلسفية بالأصالة، فالفكرة ليست تصوراً فارغاً بل قدرة على تحريك الناس، وإلا فلماذا انضم الشبان إلى الماركسية ووجدوا فيها وحدة النظر والعمل. ليس المفكر فكره فقط بل جمهوره، وليس نظرياته فقط بل أمته التي يتحدث إليها ويعمل من أجلها، ولطالما اشتكينا في واقعنا المعاصر من سلبية الجماهير، وعدم تحريكها، وعزلة المثقفين عنها. لقد قاد موسى أمته إلى الخارج ، وقاد محمد أمته إلى الداخل، وكان المفكرون في الغرب وراء التاريخ والسياسة: أرسطو والإسكندر، غاريبالدي وماتزيني، هيغل وبسمارك، فولتير والثورة الفرنسية، وابن خلدون وتيمورلنك، ولطالما تحدث الفلاسفة عن «ثورة الجماهير» (أورتيجا أي جاسيه).

خاتمة

لا يعني الفيلسوف عندنا إذن صاحب المنصب الشامخ بمعنى كانط وهيغل. فهذه المذاهب قد نشأت في ظروف خاصة، وبعد تعرية العالم من أغطيته النظرية الموروثة. إننا لم نمر بعد في هذه الظروف، ولم تحدث عندنا بعد عملية التعرية المشار إليها. ولا يعني الفيلسوف عندنا، مرة أخرى، من يتساءل عن معاني الحياة والوجود الإنساني كما هو الحال في الفلسفة المعاصرة. فقد نشأ ذلك في الغرب بعد أن احتوت المذاهب حياة الإنسان واعتبرته جزءاً من كل، ترساً في آلة كبيرة، وليست هذه قضية الإنسان عندنا. **قضيتنا غياب الإنسان كله**، وما زلنا ندرس «الله» عند الكندي والفارابي وابن سينا. ليس الفيلسوف كل من ادعى رأياً أو من صاغ نظرية من إبداعه أو تقليداً للآخرين: قدماء أو محدثين. فالآراء الأصيلة لا يمكن أن توجد لأن الغطاء النظري الموروث ما زال وارداً، والغطاء النظري الحديث مزاحم له.

[1] انظر حنفي، لسنج تربية الجنس البشري.

ولا يوجد الرأي الأصيل إلا عند بعض الفئات القليلة خاصة في المجال العلمي والتقني والفني. ولكن النملة لا تزاحم فيلاً، والفأر لا يزحزح أسداً. وعادة ما يكون أصحاب الموقف دعاة ظهور، وأصحاب بطولات فردية، وليس في الموقف نزال، لكنه يتجاوز مبارزة الشجعان.

الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري الذي يأخذ موقفاً من التراث القديم ويأخذ موقفاً نقدياً من الموروث حتى يزحزح الغطاء النظري القديم من أجل تنظير آخر، آخذاً العقل والطبيعة كمحورين في العلم الجديد. الفيلسوف كل من يأخذ موقفاً من التراث الغربي راداً إياه إلى داخل حدوده الطبيعية، محجماً إياه بعد أن ظهرت على امتداد مائتي عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم، إذ ازداد العقل المعاصر ثقلاً فوق ثقل، وأصبح لا فرق هناك بين من يقول: قال ابن تيمية ومن يقول: قال كارل ماركس، أو بين من يقول: قال الله والرسول ومن يقول: قال ديكارت وكانط. الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولاً التعرف على مكوناته، مبدعاً، دارساً الأشياء، محللاً للظواهر قدر الإمكان، قاصداً إلى الأشياء ذاتها، متخلياً عن المنقول إلى المعقول، وواصلاً إلى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة. إنه كل من يحاول سبر غور الواقع محصياً إياه، عداً عداً، فلا فكر إلا من واقع ولا ثقافة إلا من شعب. الفيلسوف إذن هو صاحب الموقف الحضاري في أحد أبعاده الثلاثة أو فيها كلها، فهي مترابطة فيما بينها. والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة في حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربي. والموقف من التراث الغربي هو في الوقت نفسه تحرير الذهن من النقل وإفساح المجال للإبداع الذاتي التزاماً بقضايا الواقع، واكتشافاً للتواصل التاريخي بين الماضي والحاضر، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت إزاحته جانباً في مناسبة غير متكافئة الأطراف. والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر موقف من التراثين: القديم والجديد. واللذين ما زالا يفعلان فيه، ويفرضان معلوماتهما عليه.

بدون هذا الموقف الحضاري ستظل في جامعاتنا ومعاهدنا نباتاً بلا غرس.، هواء بلا طير، كتابة بلا مداد. وسنظل نعاني ما نعاني منه اليوم من ضياع وتشتت وبكاء على غياب الفلاسفة وتحسر على الطلاب. **الفلسفة مشروع قومي حضاري** وليست مجرد مادة علمية مقررة، لها كتاب محفوظ، وأستاذ ملقن، وطالب يستذكر، وشهادة تعطى، ووظيفة تؤخذ لحل قضية المعاش وكسب الوقت. وهي ليست مصطلحات مهنية ومذاهب مستغلقة يشعر الأستاذ أمامها بالزهو والطالب بالرهبة والقراء بالعظمة. الفلسفة نبع من موقف حضاري محدد، تساهم في صنع نهضته وفي تحديد معالم مرحلة تاريخية يمر بها مجتمع ما. هي القدرة على التعرف على اللحظة الحالية، وقراءة روح العصر، والإحساس بالموقف الحضاري، وإلا كانت لا زمان لها ولا مكان. أسطورة وغيباً. ولظلت الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب.

هذا ليس بحثاً في السياسة بل هو بحث في الفلسفة، لا يعطي توجيهات عملية بل يعطي تأصيلات نظرية من خلال الموقف الحضاري لجيلنا، لا يهدف إلى معارضة نظم قائمة أو إحداث تغيير أو انقلاب إنما يبحث في أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم: لماذا هي في واد وواقعنا في واد. ولماذا ظلت أحوالنا الثقافية، بالرغم من عشرات أقسام الفلسفة في جامعاتنا، على ما هي عليه؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية

بعد في حياتنا القومية؟ قد يكون هذا البحث أشبه بالصراخ أو الخطابة ولكن الفلسفة ليست مفاهيم أو ألفاظاً يعاب عليها التجريد وإنها فلسفة أي لا طائل تحتها ولا نفع منها. قد لا يحتوي هذا البحث إلا على عموميات يعرفها الجميع وكررناها منذ عدة أجيال، وقد يكون فيه نوع من اتهام الذات، وتعذيب النفس، ولكنه يبقى على أية حال صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمّان.

حسن حنفي

المصدر: مجلة: المستقبل العربي - بيروت - العدد ٧٦، ٦/ ٧/ ١٩٨٥

الباب الرابع

حوارات عن الفلسفة



- ١ -

مشاهير المتقدمين والمتأخرين

١ ـ تاريخ ابن رشد وفلسفته

«وهو أعظم فلاسفة الإسلام»

فرح أنطون ١٨٧٤ ـ ١٩٢٢

وأشهر شرّاح فلسفة أرسطو في القرون المتوسطة، ومن أجل ذلك كفّره معاصروه وعزلوه من منصب قاضي قضاة الأندلس وأهانوه ومنعوا كتبه ونفوه من وطنه. وهذه أول ترجمة كاملة لهذا الفيلسوف العظيم في اللغة العربية مقرونة بشرح فلسفته وآرائه بأبسط عبارة. وسنردفها بغيرها من تراجم مشاهير فلاسفة العرب الذين شغلوا في تاريخ الحضارة والعلم حيّزاً عظيماً. وحسبنا رضى القراء واستحسانهم جزاءً على ما نعانيه في كتابة ترجمة كهذه الترجمة.

بين الفلاسفة مسألة يسمونها مسألة «إنكار العدالة في العالم أو إثباتها». فمنهم فريق يرى أن العالم هو عبارة عن بطون تدفع وأرض تبلع فلا نظام ولا ناموس وإنما الحياة عراك شديد بين البشر يتغلب فيه القوي على الضعيف. وليست الفضيلة والخير والصلاح شرطاً للانتصار في هذا العراك وإنما القوة هي الشرط الوحيد. وبناءً على ذلك كثيراً ما تسلّحت الرذيلة بالقوة فانتصرت أعظم انتصار وانكسرت أمامها الفضيلة أقبح انكسار. وكفى دليلاً على ذلك سقراط وأريستيذس وابن الإنسان سيد البشر. أفما سقى الأثينيون سقراط سماً لأنه جهر بحقيقة من أبسط الحقائق وهي وحدانية الخالق. أما أهانوا أريستيذس مثال الصدق والاستقامة ونفوه من وطنه من أجل صدقه. فهل كانت الفضيلة تسقط هذا السقوط وتُداس بهذه الوقاحة لو كان في الكون عدالة ساهرة.

فيرد على ذلك أنصار العدالة بقولهم وهم يبتسمون: أتحسبون أن سقراط كان مغلوباً مع الأثينيين. كلا بل إنه انتصر عليهم وإن كان قد شرب السم من أيديهم. ذلك أن الانتصار الحقيقي لا يتوقف على ظلم ساعة ولا على عذاب يوم. قال الفيلسوف بلوتين «مم تشكو أيها الإنسان؟ أمن ظلامة؟ ولكن ما تأثير الظلامة في النفس الخالدة» فظلامة الأثينيين لم تضر سقراط بل عاد شرها عليهم. ذلك أن كل فرد من أفراد الإنسانية منذ تلك الحادثة الفظيعة إلى هذه الأيام لا يُذكر على مسمع منه اسم سقراط واسم الأثينيين إلا ويعظّم الحكيم سقراط ويحقّر أولئك الذين سمموه. إذاً فمن الغالب ومن المغلوب من الفريقين. أليس الغالب ذلك الذي يعيش ذكره مبجلاً معظماً في نفوس بني البشر إلى آخر القرون والأجيال. وهل تريدون دليلاً أفضل من هذا على أنه «ليس بالإمكان أبدع مما كان» كما قال الإمام الغزالي وعلى وجود عقل عام يدبر الكون بمبادئ ونواميس ثابتة ويجعل النصر فيه للفضيلة دائماً ولو بعد حين.

إذا رمتم دليلاً آخر فإليكم ابن رشد فيلسوف الإسلام العظيم. فإن معاصريه كفروه ومنعوا كتبه وأهانوه ونفوه. ولكن أي شأن لهذا كله في نظر العاقل الحكيم الذي ينظر إلى جواهر الأمور لا إلى أعراضها. ألا ينسى ابن رشد كل تلك الهنات الصغيرة إذا تسنى له أن يشاهد من مكانه الأبدي ما يقوله البشر عنه اليوم في اللغة العربية وغيرها.

وإليك ترجمة هذا الفيلسوف العربي الذي يعتقد الإفرنج أنه الفيلسوف الحقيقي الوحيد الذي نبغ في الإسلام.

* * *

﴿ ترجمته﴾ هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد وكانت أسرته من أكبر الأسر في الأندلس (إسبانيا) وقد ولي أبوه وجده منصب قاضي القضاة فيها. وكانت ولادة صاحب الترجمة في قرطبة في سنة ٥٢٠ هجرية (١١٢٦ مسيحية) وتوفي في بلاد المغرب (مراكش) في ٩ صفر من سنة ٥٩٥ هجرية وعمره ٧٥ سنة.

وقد تلقى ابن رشد في صغره علم الكلام وهو في الدين الإسلامي بمنزلة اللاهوت في الدين المسيحي. غير أن عقله المطبوع على طلب الحقيقة وحب التوسع في العلم لم يكتفِ بذلك فأقبل برغبة شديدة ونشاط عظيم على درس الطب والرياضيات والفلسفة. وكانت مدارس قرطبة والأندلس في ذلك الزمان مصابيح علم وهدى لجميع الأمم. وقد فصلنا ذلك في مقالة «الأندلس وعز الإسلام القديم» في الجزء الأول من هذه السنة.

ولما شبَّ ابن رشد جُعل قاضياً في قرطبة، وكانت دولة الموحدين قد أسقطت دولة المرابطين في مدة شبابه وحلت محلها وكان بن طفيل صديق بن رشد من أعظم أخصاء الدولة الغالبة فقرب صديقه من الخليفة يوسف الذي خلف الخليفة عبد المؤمن. وفي سنة ٥٤٨ هجرية عبر ابن رشد البحر بين الأندلس وبلاد المغرب (مراكش) وأقام فيها مساعداً على إنشاء مدارسها وإنارة مصباح العلم فيها. وفي عام ٥٦٥ هـ جعل قاضياً لإشبيلية في الأندلس وفي عام ٥٦٧ هـ عاد إلى قرطبة. ثم سافر إلى بلاد المغرب في عام ١١٨٢ وقد استدعاه إليها الخليفة يوسف وجعله طبيبه الخاص مكان بن طفيل. ثم رقاه إلى منصب قاضي القضاة في قرطبة عاصمة الأندلس. فتربع بن رشد في كرسي أبيه وجده.

تكفيره

وفي عام ١١٨٤ للميلاد ولي يعقوب المنصور بالله الخلافة في الأندلس خلفاً ليوسف أبيه فبلغ صاحب الترجمة لديه أسمى منزلة في بدء حكمه. وأصبح في ذلك الزمان سلطان العقول والأفكار لا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله. ولكنه مكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن البله والبلداء وأصحاب الدعوى في هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب ولغير سبب. ولذلك حسد ابن رشد جماعة من الذين قصروا عن شق غباره وبلوغ منزلته فوشوا به لدى الخليفة يعقوب المنصور بأنه يجحد القرآن ويعرض بالخلافة

وينشط الفلسفة وعلوم المتقدمين بدلاً من الدين الإسلامي. ولا غرابة في هذه التهمة بعد انصراف بـن رشـد إلى الفلسفة وطلبه الحقيقة من طريق العقل في زمن كذلك الزمـن وإنمـا الغرابـة أن لا تحـدث يومئـذ تهـم كهذه التهمة. ولذلك فكل فيلسوف أهل لأن يلقب بهذا اللقب يحتمل هذا العدوان من المعاصرة ويجـد(*) احتماله أمراً طبيعياً لا مفر منه ولا مهرب. وبناءً على ذلك يكون أولئك الكبراء العظمـاء الذيـن عُذبـوا في بدء نشأة العلم في كل أمة لاعتقادهم اعتقادات تناقض اعتقاد بسـطائها بمثابـة شـهداء يحـق لهـم علينـا اليوم كل إكرام واحترام لأنهم كانوا طليعة جيش العلـم الـذي لم ينتصـر إلا بجهـادهم وبدمـائهم. حتـى كأنهم ما خُلقوا إلا لتلقى على ظهورهم أحمال العلم والإنسانية كلها.

نصبه أمام الجامع للبصق عليه

أما الخليفة يعقوب المنصور فإنه لما رُفعت إليه الشكوى على ابن رشد أمر فاجتمع لديه أعظـم فقهـاء قرطبة وقضاتها. ثم طرح عليهم الخليفة قضية ابن رشد وقد حضر ابن رشـد نفسـه هـذا الاجتمـاع. فقـرر الفقهاء أن تعاليمه كفر محض ولعنوا من يقرأها وقضوا علـى صاحبهـا بـالنفي مـن قرطبـة. ومـن الأسـف العظيم أن لا يكون لدينا تفصيل هذه الجلسة التي جرت محاكمة الفيلسـوف فيهـا. فنفـي ابـن رشـد إلى لوسنه وهي بلدة قريبة من قرطبة وقضي عليه بالتزامها وعدم الخروج منها. وهنا اختلفت الروايات. فمن قائل أن ابن رشد أقام فيها حتى رحل الخليفة يعقوب المنصور إلى بلاد المغرب ومن قائل أنه سـار منهـا يروم الخلاص من الأسر فقبض عليه في فاس وأوقف على باب الجامع ليبصـق عليـه النـاس في دخولهـم وخروجهم. فإذا كان هذا الخبر صحيحاً فقد أهينت الفلسفة والحكمة والعقل في شخص ابـن رشـد أقبـح إهانة. وذلك مما يجعل له حقاً جديداً في الكرامة والاحترام فوق حقه الفلسفي الكبير.

ولسنا نزعم أنه يجوز لكل واحد من العلماء أن يضع مذهباً جديداً ويدعو الناس إليه وإن كان مناقضاً لمعتقدات الناس وهادماً لأساسها. كلا فإن ذلك أمر لا يخلو من مضرة من بعض الوجوه وإن كان نافعاً من وجوه أخرى. ولكن كما أنه لا يجوز للعالم الجالس في غرفته وراء مائدته وهو يبحـث بـإخلاص وإمعـان عن الحقيقة أو ما يظنه حقيقة ـ أن يدعو الناس إلى ترك ما في أيديهم للتمسك بالأمر الجديد الذي يظـن أنه قد وجده ويحقّر كل من لا يعتقد معتقده كذلك لا يجوز للناس أن يمنعوا العقل البشري من الانطـلاق في جو الفكر لطلب الحقيقة والعلم والنور بالآلات العقلية الـتي منحـه الله إياهـا دون تضييـق علـى هـذه الآلات أو إيقافها في مجراها. ولا ريب أن الأمر الأول ضرب من الغرور والطياشة إذ ليس في العـالم أحـد قادراً على إثبات أن الحقيقة في يده ومعتقده. ولذلك يجب علـى كـل واحـد مـن البشـر أن يحتمـل راي غيره وإن كان مخالفاً لرايه. وهذا وا أسفاه لقصور العقل البشري وضيق ذراعه عن الإحاطة بفضاء الأسرار الإلهية التي أمامه. ولكن إذا كان الأمر الأول غروراً وطياشة فالأمر الثاني ضرب من ضـروب الكفـر بنعـم الله تعالى لأنه يقتضي إطفاء نور العقل الذي خلقـه الله ووضعـه في الإنسـان لمثـل مـا توضـع المنـائر علـى شواطئ البحار. أفتطفئون المنارة في الإنسان ثم تقولون له سر وأعتقد أنك سائر في الطريق القويم.

(*) زيادة يقتضيها النص. م.خ.

عوده إلى مقامه

وليس يسوء الحق شيء مثل اتخاذ الهوى مركباً في أمور مقدسة كهذه الأمور. فإنه إذا كان كل معارض ومعترض يعارض ويعترض دفاعاً عن مبادئ مقررة في نفسه وهو يقوم بهذا الدفاع ولا غرض له غير طلب الحقيقة المجردة فهذه المعارضة وهذا الاعتراض أمر مقدس يجب على كل عاقل أن يحترمه. ولكن من سوء حظ البشر أنهم يقدمون الهوى دائماً على الحق. وقلما تجد شهيداً من شهداء العلم الذين بذلوا في سبيله كل مرتخص وغال إلا وترى أنه كان للحسد اليد الطولى في معارضتهم واضطهادهم. والذي يدل أحسن دلالة على أن تكفير الفيلسوف بن رشد كان من هذا القبيل أن المنصور لما عاد من قرطبة إلى بلاد المغرب (مراكش) ووجد نفسه بعيداً عن أعداء ابن رشد الذين أثروا عليه فجعلوه يكفره وينفيه ذكر فضل هذا الفيلسوف الكبير وعلمه وسعة صدره وحسن أخلاقه فأمر من المغرب بإلغاء الحكم الذي حُكم به عليه وبإباحة الفلسفة والأذن للناس في الاشتغال بها. فعادت إلى فيلسوف الأندلس كرامته ومنزلته ولكنه لم يتمتع بهما بعد ذلك مدة طويلة إذ أدركته المنية في بلاد المغرب فدفن فيها. وبعد ذلك نُقلت جثته إلى قرطبة التي تفتخر به لأنها مسقط رأسه.

* * *

﴿ مؤلفاته﴾ كان ابن رشد مولعاً بالتأليف والمطالعة ولم يكن له لذة في غيرهما. ولقد تمنى أن ينقطع عن منصبه إليهما لو أن ذلك كان في إمكانه. وكان يقول في كتبه أنه يشبه رجلاً اتصلت النار بمنزله فأخذ يخرج منه أهم أثاثه شيئاً فشيئاً.

أما مؤلفاته فهي كثيرة يضيق المقام دون تعدادها كلها. فنكتفي إذاً بذكر كتبه الجليلة التي جعلت له في عالم الفلسفة والعلم هذه الشهرة الطائرة. وهذه الكتب قسمان. قسم في الطب وقسم في الفلسفة. فشهرته في العالم مبنية إذاً على هاتين الصناعتين: الطب والفلسفة. على أنه قد ألف أيضاً في علم الكلام والصرف والفقه وعلم الفلك عدة مؤلفات. منها في علم الفلك مختصر المجسطي وفي الفقه كتاب دروس كاملة وفي الطب الكليات وهو ستة أجزاء تتضمن دروساً كاملة في صناعة الطب ولقد بقي لهذا الكتاب أهمية كبرى مدة طويلة. على أن أهم كتبه كلها شروح أرسطو التي بلغ بها مؤلفها أسمى منزلة.

شرحه أرسطو

ولقد قلنا مؤلفها ولم نقل مترجمها لأن بن رشد لم يترجم فلسفة أرسطو ولكنه شرحها شرحاً. ولقد أخطأ من قال أنه ترجمها لأن ابن رشد لم يكن يحسن اللغة اليونانية فضلاً عن أنه كان في دار الخلافة في الأندلس أطباء من النساطرة الذين كانوا قد ترجموا كتب أرسطو إلى اللغة العربية. وكان كثيرون من علماء السريان والكلدان قد ترجموا هذه الكتب إلى العربية قبل عصر ابن رشد بثلاثة قرون. فلا ريب أن فيلسوف الأندلس قد اعتمد في شرح أرسطو أستاذه وأستاذ فلاسفة العالم إلى عهد باكون على هؤلاء المترجمين.

وقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو بطرق ثلاث. الأولى الشـرح الوجـيز. والثانيـة المتوسـط أو الواسـطة. والثالثة الشرح الكامل أو المطول.

أما الشرح الصغير فإن ابن رشد يتناول فيه مواضيع أرسطو ويؤلف فيهـا مـن عنـد نفسـه مقالات في غاية الأهمية. فهو في هذا الكتاب مؤلف لا شارح. وأما الشرح المتوسط فإنه يذكر في صدر كـل فصـل منـه بضع كلمات من كتاب أرسطو ثم ينطلق في الشرح والتـأليف فيختلـط قولـه بقـول أرسـطو حتـى يصعـب فصلهما. وأما الشرح المطوّل فإن ابن رشد يذكر فيه فقرات أرسطو فقـرة فقـرة ثـم يشـرح أجزاءهـا شـرحاً كافياً. ومما لا ريب فيه أن ابن رشد لم يكن يضع الشرح الكبير إلا بعد فراغه مـن الشـرح الصغـير. وقـد قال فلاسفة الإفرنج أن ابن رشد أعظم فلاسفة القرون الوسطى الذين تبعوا أرسطو وشرحوا أقواله.

ومن الكتب التي نقلها عن أرسطو ما يلـي «الكـون والفسـاد. ومـا وراء الطبيعـة. والبرهـان. والنفـس. والأخـلاق. والسماء. والكون. وغيرها» وله أيضاً كتاب «التهـافت» وهـو رد علـى كتـاب للإمـام الغـزالي[1] عنوانه «تهافت الفلاسفة».

طبع كتبه وترجمتها

ومما يحق لأبناء اللغة العربية أن يخجلوا منه أنهم إذا طلبوا كتب هذا الفيلسوف بين ما طُبع ونُشـر من الكتب بلغتنا في النهضة الحديثة لم يجدوا شـيئاً منهـا. ولـما قـامت شـركة طبـع الكتـب العربيـة في القاهرة لإحياء المؤلفات القديمة الجليلة الشأن أعرضت عن مؤلفات هذا الفيلسوف كل الإعراض مـع أنـه كان يجب جعل كتبه في مقدمة الكتب التي طبعتها. وذلـك لعـدة أسـباب. أولهـا أن القـراء أكـثر إقبـالاً عليها منهم على سواها كما ظهر بعد الاختبار. وثانياً لأنها أهم الكتـب العربيـة علـى الإطـلاق وحسـبك أنها كتب الفيلسوف الحقيقي الذي نبغ في الإسلام. وثالثاً لأنه كان يجب في هذا العصر الذي جاز العلـم فيه كل ما قام في سبيله من العثرات وظهر مصباحه ساطعاً من وراء الظلمـات أن يكـون صـوت بـن رشـد الجهوري ـ ذلك الصوت الذي حاول الناس خنقه ولم يفلحوا ـ أول صوت يطرق مسامع الأبنـاء ليذكرهـم بمجد الأجداد القديم لعلهم يذكرون عنده الأسباب التي محت ذلك المجد فيجتنبوها والأمور التي نقلتـه منهم إلى تلامذتهم الأوربيين فيقتبسوها. فإنه لا أعرف من ابن رشد بتلك الأسباب وهذه الأمور ولا أرشـد من كتبه إليها وأدل منها عليها.

أما الإفرنج فإنهم عنوا بترجمة كتب ابن رشد أشد عناية فترجمت مؤلفاته كلها إلى اللغة اللاتينية لغة العلم والعلماء في ذلك الزمان. وكذلك الإسرائيليون فإنهم ترجموا كتبه إلى العبرانية لأنهم كانوا من حملـة العلم في إسبانيا وأوروبا. وكان منهم أكثر تلامذة ابن رشد. ويكفي لبيان الأهمية التي كانت لهذا الفيلسوف لدى الإفرنج في صدر تمدنهم أن نقول أن في مدينة البندقية وحدها اليوم أكثر من ٥٠ طبعة من مؤلفاته.

* * *

---

[1] هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي وقد اشتهر بين علماء الإسلام بالرد على الفلســفة اليونانية التي صار ابن رشد بعد ذلك زعيمها وإمامها. وقد توفي في سنة ٥٠٥ للهجرة أي قبل ولادة خصمه ابن رشد بخمسة عشر عاماً. وسنأتي على ترجمته بإسهاب.

﴿ فلسفة «المتكلمين» وآراؤهم في الوجود﴾ وقبل إيضاح فلسفة بن رشد نأتي على آراء المتكلمين الذين عارضوها إذ في هذه المقابلة تمام الفائدة فنقول:

إن المتكلمين أي علماء الكلام في الدين الإسلامي قد وضعوا فلسفة خاصة بهم. وربما لم يكن من الصواب أن تُدعى تعاليمهم فلسفة لأنها عبارة عن مباحث دينية محضة ولكن كل ما جرى فيه كلام عن الخالق عز وجل وعالم الغيب وما وراء الطبيعة فهو فلسفة. ومن المعلوم أن كلمة فلسفة يونانية الأصل وهي مشتقة من كلمتين فيلوس ومعناها (محبة) وسوفيا ومعناها (الحكمة) فالفلسفة معناها إذاً (محبة الحكمة). وهل في عالم الفكر الذي هو أشرف العوالم شيء يستحق أن يُسمى حكمة غير البحث في اصل الحكمة ومصدرها الأعلى.

ففلسفة المتكلمين هذه مبنية على أمرين، الأول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأن ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق.

روح جديد عصري

هذا لباب تعاليم المتكلمين ولسنا الآن في مقام البحث فيها بل إننا نبسطها لمقابلتها بتعليم ابن رشد. وإنما نقول في معرض الكلام أنه يلوح لنا أن كثيرين من علماء الكلام المعاصرين ومن إخواننا الكتاب المسلمين قد أدخلوا شيئاً من النظام في تلك الفوضى. فإننا نطالع بإمعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار الغراء من الدروس التي يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية في الجامع الأزهر تفسيراً للقرآن فنجد في كل صفحة من صفحاتها روحاً جديداً إذا تم انتشاره كان بمنزلة إصلاح عظيم في العالم الإسلامي. ومقتضى هذا الروح الجديد تقييد الكون بنواميس طبيعية وضعها الخالق له فلا يحدث شيء في العالم إلا بها. غير أن الأستاذ لا يذهب في ذلك مذهب الماديين الإلهيين الذين يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى قد خلق نواميس الكون وأجراها في مجراها الطبيعي وقضى بأن لا تخرج عنه أبداً. كلا لأنه يعتقد بأن الخالق الأبدي الذي وضع تلك النواميس قد ينقضها حيناً من الزمن كلما شاء وذلك من أجل المرسلين الذين يختارهم لإصلاح حال البشر وهدايتهم إلى منافعهم. ومهما يكن من هذا الأمر فكفى هذا الرأي أهمية وجلالاً أنه يجعل للكون نظاماً طبيعياً ثابتاً يجري عليه. فالبشر الذين يدرسون هذا النظام ويعملون به ينعمون ويسعدون في هذه الحياة والذين يجهلونه ويخالفونه استناداً إلى أن الخالق يفتقدهم وهم جالسون في بيوتهم سواء سعوا أم لم يسعوا فإنهم يشقون وينحطون. ولقد كان علماء الأديان في العصور المتقدمة ينكرون هذا الرأي ويكفرون صاحبه لاعتقادهم أنه غير لائق بالخالق عز وجل أما اليوم فلم يبق مجال لهذا الإنكار بعد الاكتشافات العلمية التي كشفت النقاب عن وجه النواميس الطبيعية التي تحكم الكائنات كلها من جماد وحيوان

ونبات. ولكن ليس الفضل للبشر اليوم في التسامح وقبول هذا المبدأ الصحيح الجديد وإنما الفضل لأولئك الذين خاطروا في العصور المتقدمة في كل ملة وأمة بمناصبهم وحياتهم وكرامتهم ولن يحذو حذوهم في هذا العصر لإيصال عالمنا المطبوع على الجهل والقسوة والتعصب إلى هذه الدرجة من الاعتدال والتسامح ومعرفة الحقائق الأزلية الأبدية.

* * *

﴿ فلسفته ورأيه في المادة وخلق العالم﴾ أما فلسفة ابن رشد فإنها تناقض الفلسفة التي تقدمت. وإليك خلاصة منها.

المادة وخلق العالم

إن أعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات. وهو يرى في ذلك رأي أرسطو. فيقول إن كل فعل يُفضي إلى خلق شيء إنما هو عبارة عن حركة. والحركة تقتضي شيئاً لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق. وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية التي صُنعت الكائنات منها. ولكن ما هي هذه المادة؟ هي شيء قابل للانفعال ولا حد له ولا اسم ولا وصف. بل هي ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه. وبناء عليه يكون كل جسم أبدياً بسبب مادته أي أنه لا يتلاشى أبداً لأن مادته لا تتلاشى أبداً. وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة إلى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال وإلا حدث فراغ ووقوف في الكون. وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ولولا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم بل لما حدث شيء قط. وبناء عليه فالعالم الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله لأن الحرية والاختيار يقتضيان كونها محدثاً والخالق تنزه عن أن يكون محدثاً.

اتصال الكون بالخالق

هذا فيما يختص بخلق العالم. وهو مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى. ولكن كيف يستولي العامل الأول على الكون ويدبره.

لابن رشد في ذلك تمثيل يدل على حقيقة مذهبه في هذه المسألة الخطيرة. فإنه يشبّه حكومة الكون أي تدبيره بحكومة المدينة. فإنه كما أن كل شؤون المدينة تتفرق وتتجه إلى نقطة واحدة وهي نقطة الحاكم العام فيها فيكون هذا الحاكم مصدراً لكل شؤون الحكم ولو لم تكن له يد في كل شأن من هذه الشؤون كذلك الخالق في الأكوان فإنه نقطة دائرتها ومصدر القوات التي تدبرها وإن لم يكن له دخل مباشرة في كل جزء من هذه القوات. فبناء على ذلك لا يكون للكون «اتصال» بالخالق مباشرة. وإنما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده. وهذا العقل الأول هو عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب. وعلى ذلك فالسماء في رأي فيلسوف قرطبة كون حي بل أشرف الأحياء والكائنات. وهي مؤلفة في رأيه من عدة دوائر يعتبرها أعضاء أصلية للحياة. والنجوم والكواكب تدور في هذه الدوائر. أما العقل الأول الذي منه قوتها وحياتها فهو في قلب هذه الدوائر. ولكل دائرة منها عقل أي قوة تعرف بها

طريقها كما أن للإنسان عقلاً يعرف به طريقه. وهذه العقول الكثيرة المرتبطة بعضها ببعض والتي تلي بعضها بعضاً محكومة بعضها ببعض إنما هي عبارة عن سلسلة من مصادر القوة التي تُحدث الحركة من الطبقة الأولى في السماء إلى أرضنا هذه. وهي عالمة بنفسها وبما جرى في الدوائر السفلى البعيدة عنها. وبناء على ذلك يكون للعقل الأول الذي هو مصدر كل هذه الحركات علم بكل ما يحدث في العالم.

طريق الاتصال

وإن قيل ما هي علاقة الإنسان بالخالق. فالجواب عن ذلك يأخذه ابن رشد أيضاً عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه «النفس». وخلاصة ذلك أن في الكون عقلاً فاعلاً وعقلاً منفعلاً. فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل عن جسم الإنسان وغير قابل للامتزاج بالمادة. وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس[1] وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين. ذلك أن العقل المنفعل يميل دائماً للاتحاد بالعقل الفاعل كما أن القوة تقتضي مادة تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلاً توضع به. وأول نتيجة تحصل من هذا الاتحاد تدعى العقل المكتسب. ولكن قد تتحد النفس البشرية بالعقل العام اتحاداً أشد من هذا فيكون هذا الاتحاد عبارة عن امتزاجها جد الامتزاج بالعقل القديم الأزلي. ولا يتم هذا الاتحاد بالعقل الاكتسابي الذي تقدم ذكره فإنما وظيفة العقل الاكتسابي إيصاله إلى حرم الخالق الأزلي دون أن يدغمه به. وأما إدغامه واتصاله به فذلك أمر لا يتم إلا بطريق «العلم». فالعلم إذاً هو سبب «الاتصال» بين الخالق والمخلوق. ولا طريق غير هذا الطريق. ومتى اتصل الإنسان بالله صار مثله عارفاً بكل شيء في الكون ولم يعد يفته شيء. ولكن كيف يتصل الإنسان بالله؟ يتصل به بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتنقيب ويخرق بنظره حجب الأسرار التي تكتنف الكون فإنه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة الأبدية.

أما المتصوفة فإنهم يقولون أن هذا «الاتصال» يتم بواسطة الصلاة والتأمل والتجرد وليس العلم ضرورياً له.

وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم. والكون في رأيه كما مر بك إنما صُنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض وكلها مرتبطة ارتباطاً مبهماً بقوة عليا. ومن هذه المبادئ شيء يستولي على العالم ويضع فيه العقل فهو عقل الإنسانية. وهذا الشيء الذي يسميه عقلاً أيضاً هو عقل ثابت لا يتغير أي أنه لا يتقدم ولا يتأخر لا يزيد ولا ينقص. والناس يشتركون

[1] ومما يجانس هذا الحث دعاء لأفلاطون رواه بهاء الدين العاملي وهذا نصه: «ياروحانيتي المتصلة بالروح الأعلى تضرعي إلى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتتضرع إلى العقل الفعال ليحفظ عليَّ صحتي النفسانية ما دمت في عالم التركيب ودار التكليف» وأيضاً في موضع آخر «يا علة العلل. يا قديماً لم يزل. يا منشئ مبادئ الحركات الأول. يا من إذا شاء فعل. احفظ عليَّ صحتي النفسانية ما دمت في عالم الطبيعة» ومما كان يقوله فيثاغورس (في رواية العاملي أيضاً) «يا واهب الحياة أنقذني من درن الطبيعة إلى جوارك على خط مستقيم فإن المعوج لا نهاية له.».

فيه ويستمدون منه بكميات متباينة. على أن من كان منهم أكثر استمداداً منه كان أقرب إلى الكمال والسعادة[1].

الخلـود

ولكن هل نفس الإنسان خالدة أم لا في هذا المذهب؟ وهل كان ابن رشد يعتقد بحياة ثانية.

ربما كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية. فإننا في أثناء مطالعاتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً. فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي. ولكنا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. ذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا أنه ربما كان له في ذلك جوابان.

أما الجواب الأول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل. وأما جوابه الثاني أي الجواب الفلسفي الذي طلبه بالعقل دون سواه فإليك خلاصته.

قال: إن العقل الفاعل العام الذي تقدم ذكره من صفاته أنه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة. والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الإنسان. وبناءً عليه يكون العقل العام الفاعل خالداً والعقل المنفعل فانياً. ولكن ما هو العقل الفاعل العام الذي هو خالد في رأي ابن رشد؟ إن هذا العقل الخالد هو العقل المشترك بين الإنسانية. فالإنسانية إذاً هي خالدة وحدها دون سواها. وبناء على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية.

---

[1] وبما أن روح هذه الفلسفة مأخوذة عن أرسطو وعن أستاذه أفلاطون فيحسن بنا أن نذكر في هذا المقام حديثاً لأفلاطون مع تلامذته رواه بهاء الدين العاملي ولا نضمن صحة حرفه بل صحة روحه. قال أفلاطون «ربما خلوت بنفسي كثيراً عند الرياضيات وتأملت أحوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد بلا بدن عارٍ عن الملابس الطبيعية فأكون داخلاً في ذاتي لا أعقل غيرها ولا أنظر فيما عداها وخارجاً عن الأشياء فحينئذ أرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن الغريبة العجيبة الأنيقة ما أبقى عنده متعجباً حيران باهتاً فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الروحاني الكريم الشريف وأني ذو حياة فعالة. ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العوالم الإلهية والحضرة الربوبية فصرت كأني موضوع فيها معلق بها فوق العوالم العقلية النورية فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الألسن على وصفه والأسماع على قبول نقشه. فإذا استغرقني ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء ولم أقوَ على احتماله هبطت من هناك إلى عالم الفكرة فحينئذ حجبت الفكرة عني ذلك النور فأبقى متعجباً أني كيف انحدرت من ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً وهي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرت قول مطريوس حيث أمرنا بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء إلى العالم العقلي».

فلسفته الأدبية

أما الفلسفة الأدبية فلم تشغل سوى حيز صغير في مذهب هذا الفيلسوف بإزاء فلسفته المادية. وقد صرف همه في تلك الفلسفة إلى نقض مذاهب «المتكلمين» الذين يقولون إن الخير في يد الله وإنه يصنعه بالبشر حينما يشاء وكيفما يشاء وبقدر ما يشاء من غير علة ولا سبب بل لأن إرادته تقتضي ذلك. فمن رأي ابن رشد في ذلك أن هذا المبدأ، ينقض كل مبادئ العدل والحق لأن ذلك يجعل حكومة العالم فوضى ربما شقي فيها الحكيم الفاضل وسعد الشرير اللئيم.

أما حرية الإنسان فهو يذهب فيها مذهباً معتدلاً. فإنه يقول أن الإنسان غير مطلق الحرية تماماً ولا مقيدها تماماً. وذلك أنه إذا نُظر إليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لأن نفسه مطلقة الحرية في جسمه ولكن إذا نُظر إليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيداً بها لما لها من التأثير على أعماله.

تلخيص أحد كتبه

(الاتفاق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية)

وإتماماً للفائدة نلخص في هذه المقالة كتاباً لابن رشد عنوانه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ليقف القارئ على مذهب هذا الفيلسوف لفظاً ومعنى خصوصاً لأن هذا الكتاب متعلق بالموضوع الذي بحثنا هنا عنه. وغرض المؤلف في هذا الكتاب ثلاثة أمور. الأول إثبات أن الشرع الإسلامي يجيز «اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به» أي النظر فيها نظراً فلسفياً. والثاني وجوب تأويل آيات القرآن التي ظاهرها يخالف البرهان والعقل. والثالث وجوب عدم ذكر هذه التأويلات في الكتب التي تُكتب لعامة الناس لأن ذلك يجر العامة إلى الكفر. ولا ريب أنه بهذا القيد الأخير قد دل على اعتداله ورزانته وأضعف به حجج أعدائه اللهم إلا أن يكون غرضه فيه الحط من مقام الإمام الغزالي الذي كان مقاوماً للفلسفة اليونانية كما تقدم. وذلك لأن هذا الإمام قد بسط تلك التأويلات في كتبه.

وقد ابتدأ المؤلف الكتاب الذي نحن في صدده بقوله «أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة والسلام على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله» وبذلك اعترف اعترافاً صريحاً بالأصلين العظميين من أصول الدين الإسلامي الذي كان يتهمه حساده بالمروق منه والزيغ عنه. ثم أنه بعد ذلك يقول[1].

وجوب النظر بالقياس العقلي والأخذ عن غير المشاركين ـ «إن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ» وقد جاء في القرآن «اعتبروا يا أولي الأبصار. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً» وقوله

[1] إن العبارات والفقرات الموضوعة بين قوسين أو ضمتين هي لابن رشد والتي بلا قوسين أو ضمتين هي للجامعة ويُقصد بها التحام المعنى واتصاله.

«أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. وهذا نص بالحث على النظر في الموجودات» وقوله «وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض الآية» وأيضاً «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت وإلى السماء كيف رُفعت» وأيضاً «ويتفكرون في خلق السماوات والأرض».

قال «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها. وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ـ وهذا هو القياس أو بالقياس ـ فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» «وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول» (من الإسلام) «فإن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوبون بالنصوص» «وإن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه فيجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به» «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة الشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام» ولما كان القدماء قد فحصوا عن أمر المقاييس العقلية أتم فحص «قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

نقول أما كلمة «عذرناهم» هنا فإنها في الحقيقة كلمة فيلسوف وهي أجمل ذلك القول الجميل.

ثم قال «لو فرضنا الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة (علم الفلك) ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك» «ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي» «وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العملية فقط بل وفي العملية فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة».

«فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء (يعني الكتب اليونانية) واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه. وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ـ فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى».

وجوب التأويل ـ ثم انتقل من هذه القضية بعد إثباتها إلى قضية التأويل فقال «وإذا كانت هذه الشرائع (الإسلامية) حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم. وبناء على ذلك قال الفيلسوف: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» «وإذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو ما يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل» «والسبب في ورود فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر

الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما» ولهذا المعنى ورد في القرآن «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات (إلى قوله) والراسخون في العلم».

«وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» «ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس».

رده على الإمام الغزالي ـ ولكن هل إجماع الآراء في التأويل ممكن. قال الفيلسوف كلا. إذاً «فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا فإن أبا حامد (الغزالي) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك (٣) في تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد» قال الفيلسوف في ذلك «ليس تكفيره في ذلك قطعاً إذ قد صرح في كتابه (التفرقة) إن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال» ثم تناول ابن رشد مسألة علم الله بالجزئيات وهي المسألة الثانية فقال:

علم الخالق بجزئيات الأمور

وقد نرى أن أبا حامد (الغزالي) قد غلط على الحكماء المشائين[1] فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً. بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها. وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل.

العالم قديم أم حديث

ونظر بعد ذلك في المسألة الأولى أي قدم العالم فقال إن فيها ثلاثة أقوال «طرفان وواسطة بين الطرفين. وقد اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة. والزمان متقدم عليه أعني على وجوده» ويدخل في ذلك النبات والحيوان والأرض والهواء والماء «وقد اتفق الجميع على تسميتها محدثة» «وأما الطرف

---

[1] قال بهاء الدين العاملي «كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق وهم «الإشراقيون والرواقيون والمشاءون» فالإشراقيون هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية وحدها من غير توسط العبارات وتخلل الإشارات. والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيت أفلاطون ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشاءون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة. وكان أرسطو من هؤلاء وربما يقال أن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركاب أفلاطون».

المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين (القدماء والأشعريين) على تسميته قديماً وهو الله تبارك وتعالى فاعل الكل وموجده والحافظ له» بقيت الواسطة وهي «موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره» «والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم» «والمتكلمون (علماء الكلام) متفقون أيضاً مع القدماء (اليونان) على أن الزمان المستقبل غير متناهٍ وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ».

وأصحاب هذه المذاهب «من غلب عليه ما في الزمان من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر».

«وهذا كله مع أن هذه الآراء، في العالم، ليست على ظاهر الشرع فإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء»[1].

---

[1] ومما لا يخلو ذكره هنا من فائدة وفكاهة قول لحضرة الرحالة ك في كتابه طبائع الاستبداد الذي صدر في العالم الماضي عن. تأويل بعض آيات القرآن تأويلاً ينطبق على أقوال العلماء في خلق الكون والاكتشافات العلمية الحديثة وهذا نصه: «قد كشفوا أن مادة الكون هي الأثير وقد وصف القرآن بدء التكوين فقال "واستوى إلى السماء وهي دخان" ــ وكشفوا أن الكائنات في حركة دائمة دائبة والقرآن يقول "وآية لهم الأرض الميتة أحييناها" إلى أن يقول "وكلٍ في فلك يسبحون" ــ وحققوا أن الأرض منفتقة من النظام الشمسي والقرآن يقول "إن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما" وحققوا أن القمر منشق من الأرض والقرآن يقول " أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها" ويقول "اقتربت الساعة وانشق القمر" ــ وحققوا أن طبقات الأرض سبعة والقرآن يقول "خلق السبع سماوات طباقاً ومن الأرض مثلهن" ــ وحققوا أنه لولا الجبال لاقتضى الثقل النوعي أن تميد الأرض أي ترتج في دورتها والقرآن يقول "ألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم" ــ وكشفوا أن التغيير في التركيب الكيماوي بل والمعنوي ناشئ عن تخالف نسبة المقادير والقرآن يقول "كل شيء عنده بمقدار" ــ وكشفوا أن للجمادات حياة قائمة بماء التبلور والقرآن يقول "جعلنا من الماء كل شئ حياً" ــ وحققوا أن العالم العضوي ومنه الإنسان ترقى من الجماد والقرآن يقول :خلقنا الإنسان من سلالة من طين" ــ وكشفوا ناموس اللقاح العام في النبات والقرآن يقول "خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض" ويقول "فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى" ويقول "واهتزت الأرض وربت وأنبتت من كل زوج بهيج" ويقول "من كل الثمرات جعل فيها زوجين" ــ وكشفوا طريقة إمساك الظل أي التصوير الشمسي والقرآن يقول "ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً" ــ وكشفوا تسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء والقرآن يقول بعد ذكره الدواب والجواري بالريح "وخلقنا لهم من مثله ما يركبون" ــ وكشفوا وجود المكروب وتأثيره الجدري وغيره من المرض والقرآن يقول "أرسل عليهم طيراً أبابيل" أي متتابعة مجتمعة "ترميهم بحجارة من سجيل" أي من طين المستنقعات اليابس. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المحققة لبعض مكتشفات علم الهيئة والنواميس الطبيعية»

ولكن إذا كان التأويل واجباً فهو لا يكون في الأصول «مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي» بل يكون في الفروع «وإن كان في الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط»

«وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة» «وفي هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء أعتقها فإنها مؤمنة إذ كانت ليست من أهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قِبل التخيل أعني أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل».

المعاد وحملته على الغزالي

ثم إنه بعد هذا التمهيد تناول المسألة الثالثة من مسائل الغزالي أي مسالة المعاد[1] فقال «يشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً» ثم قال إن التأويل في هذه المسألة الخطيرة يجب أن يكون «في صفة المعاد لا في وجوده» على شرط أن يكون التأويل «لا يؤدي إلى نفي الوجود» لأن «جحد الوجود في هذه كفر لأنه في أصل من أصول الشريعة» «وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر».

وهنا حمل حملة شديدة على الإمام الغزالي فقال ما نصه:

«ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل

[1] وإليك ما ذكره الإمام الغزالي عن «المعاد» في كتابه تهافت الفلاسفة «الأقوال الممكنة في أمر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب إلى كل منها جماعة "الأول" ثبوت المعاد الجسماني فقط وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم أكثر أهل الإسلام "الثاني" ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين اللذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو النفس الناطقة فقط المجردة وهم أكثر أهل الإسلام "الثاني" ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو النفس الناطقة فقط وأن البدن آلة تستعمل وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها "الثالث" ثبوت المعاد الروحاني والجسماني معاً وهو قول من يثبت النفس المجردة الناطقة من الإسلاميين كالإمام الغزالي والحكيم الراغب وغيرهما وكثير من المتصوفة "الرابع" عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة "الخامس" في التوقف وهو المنقول عن جالينوس فقد نُقل عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه «لا أعلم إذا كانت النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل عادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد».

البرهان وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيهـا الطرق الشعرية والخطابيـة أو الجدليـة كمـا يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكـثر أهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه. والدليل علـى أنـه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صـوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل:

يوماً يمانٍ إذا لاقيت ذا يمـن وإن لقيـت معدّيـاً فعدنـاني

نقول وكأن الفيلسوف قد خشي أن يؤاخَذ بما آخذ به الإمام الغزالي لبسطه هو نفسه مبـادئ الفلسـفة والتأويل في كتب تقع بين أيدي العامة كما في هذا الكتاب فقـال تبرئـة لنفسـه «ولـولا شـهرة ذلـك عنـد الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلـك حرفـاً لأن شـأن هـذه المسـائل أن تُذكر في كتب البرهان» ولكن لو عاش الفيلسوف في هذا الزمن ورأى السكك الحديدية التي قربت الأبعـاد واختصرت المسافات. والصحافة التي هي السكك الحديدية المعنوية للأفكار لسرعة نشرها إياها ومزجهـا بعضها ببعض من جنوبي الكرة إلى شمالها ومن شرقها إلى غربها لتحقق أن الطريقة التي أشار بهـا مـن ستر وجه الفلسفة عن الفئة الكبرى من البشر طريقـة لم تكـن الكـرة الأرضيـة قـادرة علـى التزامهـا وقتـاً طويلاً.

رغبته في وضع كتاب مهم

ثم عاد إلى مسألة التأويل التي هي دعامة هذا الكتاب فقال أنه إذا وقع إشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع وجب «أن يُصرح ويُقال أنه متشابه لا يعلمه إلا الله. وأن الوقف يجب هنا في قوله عز وجل: وما يعلم تأويله إلا الله. وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها. مثل قوله تعالى: ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربـي ومـا أوتيتـم مـن العلم إلا قليلاً».

ولذلك «ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة. والتـأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات. أعني المذكـورة في قوله تعالى: إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال (الآية).

وهذه التأويلات في الشرع هي التي كانت سبباً في «نشأة فرق الإسلام حتى كفر بعضهـم بعضـاً وبـدع بعضهم بعضاً وبخاصة وبخاصة الفاسد منها» «ومن أتـى بعدهـم لـما استعملوا التـأويل قـلَّ تقواهـم وكـثر اختلافهم وارتفعت محبتهم» «فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كُلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنـه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعني ظهوراً مشتركاً للجميع».

ويعني الفيلسوف بذلك أن يُستخرج من القرآن في كتاب خصوصي كل العقائد الواجب الاعتقاد بها من دون تأويل أو بتأويل ظاهر أجلى ظهور للخاصة والعامة لتكون أساساً مشتركاً لجميع المسلمين يبنون عليه معتقدهم بلا نزاع ولا جدال فلا تؤثر فيه مجادلاتهم في التأويلات الأخرى المفهومة والغير مفهومة. قال «وبودنا لو تفرغنا لهذا القصد وقدرنا عليه. وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يتيسر لنا منه. فعسى أن يكون ذلك مبدءاً لمن يأتي بعد. فإن النفس في غاية الحزن والتألم مما تخالل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة. وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فإن الأذية من الصديق هي «أشد» من الأذية من العدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن يُنسب إليها أشد الأذية»

هذا ما رأينا تلخيصه من هذا الكتاب للدلالة على مبادئ ابن رشد وعلى منحاه في التأليف وأسلوبه في المناظرة وقد جمعنا في هذه الخلاصة كل أغراض المؤلف.

* * *

﴿الاضطهاد في النصرانية والإسلام﴾ وهنا تحضرنا مقابلة لا بد منها. وهذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن تقاليد الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: أيٌّ كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟

فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين الإسلامي. لأن بعض علماء النصرانية وكتابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل ومع ذلك لم يضرهم شيء. أما ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفته لسواه فقامت قيامتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

فيردُّ عليهم آخرون بقولهم بل إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يُحرقون وهم على قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في إسبانيا. كلا. وذلك لعدة أسباب. منها أولاً احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانياً أن كل من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا. ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للإساءة حداً لا يتعداه. فنكفِّره وننفيه ونمنع كتبه. ولكنا لا نسفك دماءه لأننا نحترم إخاءه».

فيرد عليهم الأولون بقولهم: هل يجب أن يكون التسامح مع القريب فقط أم مع القريب والغريب معاً. ثم ألا تذكرون الحروب والفتن التي قامت بين شعوب المسلمين وحكامهم بسبب الاعتقادات الدينية فأضعفت أمتهم وفرقت كلمتهم. فهل يجوز أن تسموا محاربة شخص واحد وإعدامه «محاربة للإنسانية» ولا تسموا كذلك محاربة شعب لشعب وأمة لأمة.

أما نحن فلا نفصل بين هذين القولين ولكننا ننظر إلى هذه المسألة من وجه آخر. وذلك أننا نرى أن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً.

وبناءً على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية. فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي وذلك بكلمة واحدة وهي «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وبناءً على ذلك فإن السلطة المدنية في هذه الطريقة إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية فضلاً عن قتلهم وسقي الأرض بدمائهم البريئة فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية. وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك إذا بدا منها نقص ولو كان هذا النقص أخف من نقص شقيقتها. لأنه لا نقص أعظم من نقص القادر على التمام.

وهنالك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة.

* * *

﴿الفلسفة بعد ابن رشد وأخلاقه﴾ وهذا الرأي يسوقنا إلى الكلام عن الفلسفة عند العرب بعد ابن رشد. فنقول باختصار أنه كان من المنتظر بعد ظهور ابن رشد في الأندلس أن يقوم بعده نوابغ من بني قومه يتوسعون في الدروس الفلسفية وينتفعون بالشروح التي وضعها ابن رشد على أرسطو وبذلك يكملون الحركة الاجتماعية والفلسفية ويقومون مقام فلاسفة الإفرنج الذين جاءوا بعدهم فأخذوا عنهم وكملوها. وإنما كان ذلك منتظراً لأنه من الصعب على العقل البشري أن يصدق أن تلك البزور الفلسفية التي بزرها هذا الفيلسوف تجف ذلك الجفاف في التربة الأندلسية وتختنق هذا الاختناق.

ومع ذلك فقد جفت واختنقت. جفت لأن شبهة الكفر كانت تقع بعد ابن رشد على كل مشتغل بالفلسفة. وبناءً على ذلك انصرفت العقول عن صناعة الحكمة ولم يقم بعد ابن رشد فيلسوف كبير مثله ليكمل عمله.

على أن تلامذة ابن رشد الذين نشروا مبادئه بعده وترجموا كتبه إلى العبرانية واللاتينية كانوا أكثرهم من اليهود والنصارى. ولقد انتشر في أوروبا مذهب ابن رشد في ذلك الزمان انتشاراً عظيماً حتى اضطر أحد البابوات أن يحرم من الكنيسة كل من يعتقد بمذهب ابن رشد في الفلسفة.

بقي أن نذكر شيئاً عن أخلاق هذا الفيلسوف. نقول أنه كان لطيفاً عفيفاً ميالاً للعزلة منقطعاً إلى الدرس والمطالعة. وإليك منه عبارة تدل على مبلغ شغفه بالدرس والتأليف. قال «إن الدين الخاص بالفلاسفة هو درس الوجود والكائنات[1] ذلك أن أشرف عبادة تُقدم لله تعالى هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لأن ذلك بمثابة معرفته. هذا أشرف الأعمال التي يرضى الله عنها في حين أن أقبح الأعمال عمل من يكفِّر ويخطِّئ الذين يقدمون لله هذه العبادة التي هي خير العبادات ويتقربون منه بهذه الديانة التي هي خير الديانات».

[1] وفي الحديث نقلاً عن العاملي «لا يكمل إيمان المرء حتى يكون أن لا يعرف أحب إليه من أن يعرف»

وكان بسيط المعيشة متقشفاً في حياته كارهاً للظلم. ولقد تولى القضاء سنوات عديدة دون أن يحكم قط بالإعدام على أحد في الذين حوكموا لديه. بل إنه كان حين وجوب الحكم بالإعدام يتنازل عن ذلك حينئذ لسواه فكأنه يفرُّ من الدماء لكي لا تقع في عنقه.

* * *

﴿هل مذهب ابن رشد صحيح﴾ هذا ما رأينا ذكره عن ابن رشد ولقد آن أن نختتم هذه المقالة لأنها قد طالت ومع ذلك فقد رأيناها قصيرة ونحن نكتبها لأن القلم لو ملأ كل صفحات هذا الجزء عن هذا الفيلسوف لما أروى غليله.

ولكن قبل الختام لا بد أن يحضر القارئ سؤال وهو: هل مذهب هذا الفيلسوف صحيح؟ فالجواب عن ذلك أن القارئ يخطئ إذا كان يسأل عن صحة كل مذهب من مذاهب الفلاسفة أو عن فساده. فإن لكل واحد من الفلاسفة الذين يقفون حياتهم للبحث في ما وراء الطبيعة مذهباً خاصاً وفلسفة خاصة يناقضان مذهب الآخر وفلسفته. فمثلهم في ذلك مثل قوم يجلسون على شاطئ البحر ويأخذون في بناء بيوت من الرمل والصخر والحجارة التي على الشاطئ. ولذلك تجد في بناء كل واحد منهم رملاً وصخراً: أي ضعفاً وقوة وذلك إما لأن الحقيقة المحجبة قد آلت على نفسها أن تبقى محجوبة عن أرض فيها ما في أرضنا من الصغائر والدنايا أو أن العقل البشري خُلق محدوداً وما كان محدوداً لا يحدّ ما لا حدَّ له. ولذلك نقول مع الشاعر دون أن نشاركه بما في قوله من الاحتقار للفلسفة لأن العجز لا يوجب الاحتقار:

تاه الأنام بسكرهم	فلذاك صاحي القوم عربد
تالله لا موسى الكليم	ولا المسيح ولا محمد

كلا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد

علموا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد

من كنه ذاتك غير أنك	أوحديُّ الذات سرمد
فليخسأ الحكماء عن	حرم له الأملاك سجّد
من أنت يا رسطو ومن	أفلاطُ قبلك يا مبلد
ومن ابن سينا حين هذّ	ب ما أتيت به وشيد
ما أنتم إلا الفَرا	ش رأى السراج وقد توقد
فدنا فأحرق نفسه	ولو اهتدى رشداً لأبعد

فرح أنطون

المصدر: الجامعة ـ السنة الثالثة ـ الجزء الثامن ـ حزيران ١٩٠٢

- ٢ -

عود إلى ابن رشد

لما هممنا بكتابة ترجمة فيلسوف الإسلام أبي الوليد ابن رشد المنشورة في صدر هذا الجزء أخذنا في مطالعة بعض كتبه وما كتبه العرب والإفرنج عنه. وبما أن الفيلسوف رنان قد ألف كتاباً ضخماً[1] عن ابن رشد وتاريخه ومبادئه فقد بعثنا نطلب هذا الكتاب لنستعين به أيضاً. فلما وردنا هذا الكتاب ظهر لنا من مطالعته أنه جدير بالنقل والتلخيص لاشتماله على تاريخ الفلسفة في ذلك الزمن وتاريخ انتقال صولجان المجد والعلم والمدنية من عرب الأندلس إلى الأوربيين وهو الحادث العظيم في التاريخ الإنساني. ولذلك عزمنا على تلخيصه في الجامعة أيضاً. ولا ريب عندنا أن القراء يجدون في هذه الخلاصة من الأقوال الفلسفية الرنانية والاستنتاجات المفيدة والتصورات الغزلية الجميلة ما تعودوه في أقوال رنان.

ولقد نشر رنان في ذيل كتابه هذا صفحات باللغة العربية لعدة من مؤلفي الأندلس الذين ذكروا ترجمة ابن رشد كابن العبار[2] والأنصاري وابن أبي أصيبعة والدهبي. وقد رأينا أن نلخص شيئاً من هذه الأقوال لأنها لم ترد في الترجمة التي نشرناها في صدر هذا الجزء فضلاً عن أنها منقولة عن كتب محفوظة في مكاتب أوروبا الكبرى التي أخذها رنان منها.

شهادة ابن العبار

قال ابن العبار كانت الدراية في ابن رشد أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وقد عُني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة عرسه. وقد سوّد في ما صنف وقيّد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة. وكان يُفزع إلى فتواه في الطب كما يُفزع إلى فتواه في الفقه. وقد حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعريّ حبيب والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه.

شهادة الأنصاري

والمنشور الذي نشره الخليفة بتحريم فلسفة ابن رشد

أما ما نقله رنان عن الأنصاري ففيه منشور في غاية الأهمية وقد وجه إليه رنان في مقدمة الكتاب نظر المستشرقين. وهذا المنشور هو نسخة الرسالة التي نشرها المنصور في الأندلس ومراكش يحذر الناس فيها

---

[1] عدد صفحاته ٤٨٦ صفحة بحجم الجامعة.

[2] هو ابن الأبار، وفرح أنطون يقرأ اسمه هكذا لأنه ينقله عن اللغة الفرنسية. م.خ.

من مبادئ ابن رشد وتلامذته. وقد كتب هذا المنشور كاتب المنصور أبو عبد الله بن عياش. ومما جاء فيه قوله «لما أراد الله فضيحة عمايتهم، وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشح بكتاب الله. وباطنها مصرح بالإعراض عن الله. لُبس منها الإيمان بالظلم. وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم. مزلة للأقدام. وهمٌ يدب في باطن الإسلام» وأيضاً «فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم كما يُقصى السفهاء من الغواة» وأيضاً «فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم السموم السارية في الأبدان، ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يُعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. والله تعالى يُطهر من دنس الملحدين اجتماعكم. ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم إنه منعم كريم»

وقد أشار الأنصاري إلى محاكمة ابن رشد لدى علماء قرطبة في جامعها الكبير فقال «وقد قُرئت بالمجلس وتدولت[1] أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج وربما ذيلها «مكر الطالبين» فلم يمكن عند اجتماع الملاء إلا المدافعة عن شريعة الإسلام» وعند الاجتماع تكلم القاضي أبو عبد الله بن مروان فكأنه رام تخفيف التهمة فقال ما معناه «إن الإشياء لا بد في كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضار عُمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضد فبالضد. فابتدأ الكلام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرَّف الناس بما «أُمر به» من أنهم مرقوا من الدين» ثم أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة (ليسنه) وكان أكثر أهلها من اليهود. وقد قال الأنصاري أنه أمر بسكناها «لقول من قال أنه يُنسب في بني إسرائيل، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس».

وروى الأنصاري أن من أسباب نكبة ابن رشد «اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة» ومنها أيضاً أنه كتب في كتاب الحيوان «ورأيت الزرافة عند ملك البربر» يعني الخليفة المنصور ملك العرب لأن اليونان كانوا يلقبون العرب كذلك. فلما بلغ المنصور هذا القول من حساد ابن رشد سأله عنه فأجابه إنني كتبت «ملك البرين» فقرأوا ملك البرين البربر. فأسرها المنصور في نفسه.

ومن ذلك ما حدث به الشيخ أبو الحسن الرعيني عن شيخه أبي محمد عبد الكبير. قال عن اتهام الناس ابن رشد بالإلحاد «إن هذا الذي يُنسب إليه ما كان يظهر عليه. ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عظمى الفلتات» وبيان هذه الفلتة أنه شاع في المشرق والأندلس أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا فتهلك الناس. وقد طبق هذا الحديث البلاد فجمع والي قرطبة طلبتها وعلماءها وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ ليسألهم عن ذلك. ولما انصرف الطلبة تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة قال الأنصاري. «فقال

[1] إن رنان يصحح هذه الكلمة في حاشية الكتاب فيجعلها «تداولت» والصحيح «تُدولت» بناءً على المجهول لأنها معطوفة على «قُرئت» على أنه صحح في الأصل العربي في مواضع أخرى عدة أغلاط ناشئة عن خطأ في النسخ فكان مصيباً في تصحيحه كل الإصابة.

أبو محمد الكبير: إن صحَّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تُعلم ريح بعدُ يعم هلاكها. فانبرى[1] ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم. فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

وقد نقل الأنصاري أبياتاً كثيرة في ذم ابن رشد منها قول الحاج أبي الحسين بن جبير

الآن قد أيقن ابن رشد ... أن تواليفه توالف

يا ظالماً نفسه تأمل ... هل تجد اليوم مَنْ تُوالف

وله أيضاً

لم تلزم الرشد يا ابن الرشد ... لما علا في الزمان جدك

وكنت في الدين ذا رياء ... ما هكذا كان فيه جدك

شهادة ابن أبي أصيبعة

أما ابن أبي أصيبعة فإنه يقول عنه أنه أوحد في علم الفقه والخلاف. وأنه كان ذكياً رث البزة قوي النفس. وأنه «متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلوم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي؟» وكان الخليفة المنصور يستاء من ذلك في سره. وقد قال ابن أبي أصيبعة أيضاً «وخلف (ابن رشد) ولداً طبيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور. ومن كلام أبي الوليد بن رشد: من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله تعالى» ثم أحصى مؤلفاته في صفحتين ونصف وقد اشرنا إليها.

هذا ما رأينا ضمه في هذا الفصل إلى ترجمته في صدر الجزء لتتم الفائدة. وقد نشرناه هنا لأن هذا الكتاب وردنا بعد طبع باب المشاهير.

الجامعة

---

[1] في الأصل «فانبدى» ولعل رنان لم ينتبه إليها أو أنها خطأ مطبعي.

- ٣ -

فلسفة ابن رشد[1]

محمد عبده ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥

قرأت ما نشرت «الجامعة» من ترجمة ابن رشد، مررت على ما نَقَلَتْ من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق، لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل، ولم يكن لي قصد إلى النقد، وإنما أريد أن أستفيد جديداً. لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة: «الاضطهاد في النصرانية والإسلام».. قرأتها بِتَروٍ، وانتهيت منها إلى حكم من «الجامعة» يخالف ما أعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور.

* * *

لاقاني بعض قراء تلك الترجمة، فرأيت الأثر في نفسه أشد، ولسانه في العتب أحدّ. وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة، ولفتني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما، وبأن أُحادث «الجامعة» فيهما.

* * *

لو كانت منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء، لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها، ولكنها من المجلات التي لو أهملتُ مباحثها من إنعام النظر، وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد لبخستها حقها، ونبوت بها عن موضعها.

ولهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين، وأبين حقيقة الأمر في الثالث[2] أما الموضعان فهما:

(فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و(فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم، واتصال الكون بالخالق، وطريق اتصال الإنسان به، والخلود)، وهما موضوع كلامي اليوم.

---

[1] رد الأستاذ الإمام بمقاله هذا على فرح أنطون عندما كتب في (الجامعة) سنة ١٩٠٣م. دراسته الشهيرة عن «ابن رشد وفلسفته» انظر كتاب فرح أنطون بهذا العنوان. طبعة الإسكندرية ١٩٠٣.

[2] وهو موضوع الاضطهاد في النصرانية والإسلام.

فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود:

قالت «الجامعة»: «فلسفة المتكلمين هذه (أي في وجود العالم) مبنية على أمرين: الأول: حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق. والثاني: وجود خالق مطلق التصرف في الكون، ومنفصل عنه، ومدبر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء، لأن الخالق نفسه هو السبب، وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق، كأن ينتج بعضها عن بعض، لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن، بقدرة هذا الخالق».

حدوث المادة عند المتكلمين ليس معناه أن تكون خلق خالق، فإن الخلق في إصلاحهم هو الإيجاد، وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي[1]. فأرسطوا يقول: إن المادة قد استفادت وجودها من موجدها وهو الواجب، وواسطة فيض الوجود عليها وهو العقل الفعال، على ما سيأتي بيانه، وإن كان لا أول لوجودها. وإنما حدوث المادة عند المتكلمين هو وجود الأجسام وعوارضها بعد أن لم تكن موجودة، بحيث يُفرض لوجودها بداية زمانية تنتهي إليها سلسلتها من جانب الماضي. ولا يجوز أن يوصف بالأزلية إلا الله وحده، وصفاته عند القائلين بأنها وجودية[2]. وقبل هذه البداية التي لا يمكن تحديدها لم يكن وجود سوى وجود خالق الكون، ثم أنه أراد إيجاد الكون فأوجده من العدم البحت[3].

هذاهو بناء مذهب المتكلمين، وهو مذهب أهل النظر من المسيحيين واليهود أيضاً، فلم يخالف فيه مِليّ أهل المِلل الثلاث.

أما كون هذا المذهب وحده هو الذي يصح أخذه من القرآن، أو أنه يجوز أن يتفق مع معاني القرآن، رأي آخر، بل هو الذي يظهر منه، فذلك بحث آخر لسنا بصدده الآن، فإن كلامنا في تصوير مذهب المتكلمين[4].

---

[1] أي الذي يرى للكون والوجود علة فاعلة، وهو في مقابل الفيلسوف المادي.

[2] وهم غير المعتزلة، إذ المعتزلة ينزهون الخالق عن الصفات الوجودية، حتى لا تكون هناك صفات قديمة معه، وهم أصحاب موقف تنــزيهي يجرد الذات الفاعلة القديمة من كل الصفات مخافة شبهات الإشراك بالله.

[3] والإيجاد من العدم البحت هو موقف الأشاعرة، أما المعتزلة فلهم في ذلك نظرية تسمى بنظرية «المعدوم» الذي كانت عليه الأشياء قبل وجودها، والأشياء في حالة «المعدوم» هي ما يسميها ابن رشد الأشياء في حالة «الوجود بالقوة» وقبل أن تنتقل إلى مرحلة «الوجود بالفعل». راجع الفصل الذي قدمناه راجع كتابنا [المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد] طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١.

[4] أي أن الأستاذ الإمام يفرق بين الجدل الكثير الذي أثاره المتكلمون حول هذا الموضوع، وبين ما يمكن أن يفهمه المجتهد من القرآن في هذا المقام، وذلك لأن القرآن قد اكتفى في مثل هذه المواقف بالكليات والعموميات التي أراحت العقل الإنساني من التفاصيل، وأطلقت له العنان، دونما حرج أو قيود. راجع حديث الأستاذ أمين الخولي عن «التطور» في مقدمة كتابه (المجددون في الإسلام) الجزء الأول. دار المعرفة. القاهرة سنة ١٩٦٥م.

الأصل الثاني ـ وهو وجود خالق مطلق التصرف ـ لازم للأصل الأول، لأن هذا العالم إذا كان موجوداً بعقل مُوجِد فَموجده هو خالقه، وهو مطلق التصرف، بمعنى أنه يختار ما يخلق على الوجه الذي يخلق.

والمتكلمون إن اتفقوا على أن خالق العالم يختار، انقسموا إلى فريقين عظيمين: فالقدرية منهم ويُسَمَّون بالمعتزلة أيضاً، قالوا إن الخالق وضع للكون نظاماً تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين، وأودع في المخلوقين قُوى أو قُدراً تصدر عنها آثارها بطريق التوليد[1] والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار. فهذا الفريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرها أو تأثير قُدَرِ المخلوقين في أفعالهم، وقد بقي من أهل هذا المذهب إلى اليوم طائفة الشيعة الإمامية والزيدية[2] فإنهم لا يخالفون المعتزلة في هذه الأصول. فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه المباشر له، وإن كانت جميع الأسباب تنتهي إلى مصدرها الأول، وهو الخالق، كما يسأل الفيلسوف، بلا فرق.

والفريق الآخر، الذي عَنَتْهُ «الجامعة»، وهو الذي يرى إسناد الآثار إلى الخالق مباشرة. لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومُسبباتها، بل قال أن الله يُصدِرُ وجود المُسبب عند وجود السبب، فلا يقال إن الأكل (مثلاً) هو الذي يُحدث الشبع، بل الشبع شيء يحدثه الله عند الأكل، ولكنه لا يحدث عند الخوي إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه.

وحمل هذا الفريق على هذا القول إنكاره نسبة الإيجاد ومنح الوجود إلى شيء سوى واجب الوجود. وقالوا في الأفعال الاختيارية أن الله يوجدها عند تعلّق كسب العبد بها، ولهم في تصوير معنى الكسب كلام طويل لا يليق بهذا المقام استيفاؤه. وقالوا إن الأسباب والآلات لا بد منها في صدور الأثر إلا أن الذي يعطيه الوجود، عند استكمالها، هو الخالق.

ولهذا اتفق جميع المتكلمين على أن التكليف بالأحكام الشرعية يعتمد التمكن من الإتيان بالمكلف به، من حيث حال المكلف، وصرحوا بأنه لم يقع تكليف بشيء إلا إذا تيسرت أسبابه وارتفعت الموانع منه. غير أنهم يلقبون هذه الأسباب بالعاديّة لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها، مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سنته بها. ولقبوا ما يحدث في العالم مخالفاً لها بخارق العادة. وليس كل غريب عندهم بخارق للعادة، بل الخارق هو ما لا يدخل في مُكنة قوة حادثة ولا يقدر على إحداثة إلا القادر على مخالفة النظام الذي سنه وهو الله.

هذا الفريق من المتكلمين يستند في إثبات صفة العلم لله تعالى إلى ما في هذا العالم من النظام، وإلى ما حواه ذلك النظام من الأسرار والحِكم، وهل يتأتى ذلك الاستناد منهم إن لم يقولوا بوجود العلاقة بين الأسباب ومُسبباتها؟؟

---

[1] والتوليد هو فعل الإنسان غير المباشر، المتولد عن فعله المباشر، أو عن فعل متولد عن فعل مباشر.. إلخ.. وذلك مثل الوفاة الناشئة عن رمي حجر من فوق جبل، فرمي الحجر فعل مباشر، وإصابة الحجر، دون قصد من الرامي، إنساناً وإماتته، فعل متولد عن الفعل المباشر (راجع الجزء التاسع من المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار الهمداني).

[2] والشيعة الإمامية ورأسهم الإمام جعفر الصادق (٧٠٠ ـــ ٧٦٥م) ولقد كان يرى رأي المعتزلة فيما عدا موضوع الإمامة، ومثلهم الشيعة الزيدية الذين ينتسبون إلى الإمام زيد بن علي المتوفي سنة ٧٣٤م. راجع (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) لأحمد بن يحيى المرتضى، ص ١١ ـــ ١٥.

كان من هذا الفريق أئمة تناول بحثهم كثيراً من الفنون كالطب، وعلوم المواليد الثلاث: الحيوان، النبات، والمعدن. منهم الأئمة الرازيون، كفخر الدين الرازي[1] وأبي بكر الرازي[2] ومحمود الرازي[3] وأمثالهم. ومنهم مثل الإمام أبي بكر الباقلاني[4].

وكيف يتيسر لقائل أنه لا علاقة بين الأسباب والمسببات أن يبرع في فنون بناؤها على الارتباط بين الآثار وما يقارنها في العادة مما هو مصدر لها في بادئ النظر.

فإذا حدث في الكون حادث، سأل صاحب هذا المذهب عن سببه الذي جرت سنّة الله بأن يكون معه، وإن شئت قلت: سأل عن السبب الذي أصدر الله وجوده عنده.

وهل يمكن أن يقول المتكلم أنه لا علاقة بين وجود الولد ووجود والديه؟؟.. أو بين جودة العمل وعلم العامل؟؟.. أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟؟.. هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط، وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً ولا خط في صحيفة سطراً، لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا بين التحرر والإفهام.

فإن شئت أن تقول: إنه مذهب مع ذلك غامض، يكد الذهن في فهمه، فلك أن تقول[5]، وأن تنعم النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله، وأن تناقش بالدليل الدليل. وعلى الله قصد السبيل.

---

(1) هو أبو الفضل محمد بن عمر بن الحسين الفخر الرازي المعروف بابن الخطيب، والمولود بمدينة الري سنة ٥٤٤ أو سنة ٥٤٣ هـ والمتوفى ٦٠٦ هـ.

(2) وهو المولود بالري سنة ٢٤٠ هـ سنة ٨٥٤ م والمتوفي ببغداد سنة ٣٢٠ هـ سنة ٩٣٢م. ولعل في ذكر الأستاذ الإمام لمحمد بن زكريا الرازي هذا بين علماء «أهل السنة» نظراً، لأن آراءه في الهيئات والنبوات لا أعتقد أنها تضعه في هذا الموضع (راجع رسائل فلسفية جمع وتصحيح ب. كراوس. جـ ١. طبعة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٣٩م) و(طبقات الأطباء والحكماء) لابن جلجل. تحقيق فؤاد سيد ص ٧٧، ٧٨ وكذلك (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود، ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي)للدكتور س، بينيس (D. R. S. pines) ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. طبعة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م). وهناك بهذا الاسم «أبو بكر الرازي» من يذكره ابن المرتضى في الطبقة التاسعة للمعتزلة وهو ابو بكر محمد بن إبراهيم المقانعي الرازي، ومن يذكره في طبقات المعتزلة «الطبقة الثانية عشرة» باسم «أبو بكر الرازي». راجع (الباب الرابع من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل. لابن المرتضى) وراجع كذلك قدري حافظ طوقان (تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك) ص ٢١٠ ــ ٢٢٢ طبعة دار القلم. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٣م.

(3) ولم أستطع الوصول إلى تحقيق هذا الاسم، إذ أن هناك تسعة أعلام يلقبون بالرازي، هم: أبو حاتم محمد بن إدريس، وابن سلم عبد الرحمن بن محمد، وأبو بكر محمد بن زكريا، والإسماعيل أحمد بن حمدان، وأبو الفتح سليم بن أيوب، والفخر محمد بن عمر، والحنفي محمد بن إبراهيم، واللغوي محمد بن أبي بكر، والقطب محمد بن محمد وليس من بينهم محمود الرازي، راجع (الأعلام) لخير الدين الزركلي جـ ٣ الطبعة الثانية ص ٣٢.

(4) هو المتكلم الأشعري أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المتوفي سنة ٤٠٣ هـ.

(5) ورغم إيثار الأستاذ الإمام عدم إبداء الرأي الخاص في هذا الموضوع، إلا أن إشارته هذه كافية في الدلالة على أنه إنما يقف إلى جانب وجهة النظر الأخرى.. ونحن نعلم أنه كان يرى رأي معتدلة أهل الاعتزال في هذا المقام.

القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحوّل عن مكانك، فيتحول الجبل[1]، يليق بأهل دين يَعدّ الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري[2]، وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) الآية[3] (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) إلخ[4] (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا)[5] وأمثالها (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) الآيات[6]. فلا يمكن لأهل هذا الدين وهو هو أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات، ولهم ان يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث[7] من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه إذا سأل عليه سيل الدليل، وإنما وُضع على مستقر من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال والقيل. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله.

نعم.. طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب، وأساءوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم، وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في رذائل أعمالهم، وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن، ميلاً إلى أهواء من جاورهم من الملل، فظن الناظرون في قذائف أفواههم أن هذه الأوهام مما بُني عليه اعتقاد أسلافهم. فلا يغترّنّ بعد ذلك مغتر بما يظن أولئك الناظرون، ولا يتوهمه هؤلاء الواهمون، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)[8].

هذا ما يتعلق برأي «الجامعة» في مذهب المتكلمين أو فلسفتهم، وننتقل الآن إلى روايتها مذهب الفيلسوف ورأيها فيه:

---

[1] والإشارة هنا إلى الدين المسيحي، وإلى الإنجيل الذي يبشر المؤمنين به بهذه القدرة إذا ما توافر لهم الإيمان.

[2] والإشارة هنا للمسيحية كذلك.

[3] التوبة (٩): ١٠٥.

[4] الأنفال (٨): ٦٠.

[5] الأحزاب (٣٣): ٦٢.

[6] في سورة البقرة (٢) الآية ١٦٤ (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها واختلاف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون). وفي سورة آل عمران (٣) الآية ١٩٠: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب).

[7] تخليط ومشقة وعسر.

[8] الصافات (٣٧): ١٨٠.

فلسفة ابن رشد ورأيه في المادة وخلق العالم:

المادة وخلق العالم: قالت «الجامعة»: إن المادة «ضرب من الافتراض لا بد منه».

الافتراض: يراد به عند الإطلاق: الفرض، وهو في اصطلاح الفلاسفة ما لا وجود له، ولا مادة عندهم موجودة، كما قالت «الجامعة»، فيما قبل ذلك التعريف وفيما بعده. ثم قالت: «وبناء عليه فالعالم الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله». وقالت بعد هذا بسطرين: «وهو (أي مذهب ابن رشد) مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى» ثم ذكرت أن الفيلسوف يُشبّه حكومة الكون بحكومة المدينة، وأن المباشر للتصرف في الكون هو العقل الأول وحده، وأن السماء كون حي مركب من عدة دوائر، والعقل الأول في قلب هذه الدوائر، ولكل دائرة عقل أي قوة تعرف بها طريقها إلخ.

أما مسألة نفي الاختيار فقد ذُكرت على إبهامها، وأدى ذكرها كذلك إلى استنتاج أن مذهب ابن رشد قريب من مذهب الماديين، وليس الأمر في حقيقته كذلك.

يعلم كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان، أنهم كانوا فريقين: إلهيين، وماديين، والأولون فريقان: **مشاءون وإشراقيون**[1] واشتهر أتباع أرسطو باسم المشائين، وأتباع أفلاطون باسم الإشراقيين. وأول مميز للإلهيين عن الماديين أن الأولين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات، وبوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها، وبأن للواجب علماً بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره، وأن للعقول المجردة عقلاً وعلماً بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها. والماديون لا يقولون بشيء من ذلك البتة، فالتقريب بينهما تقريب بين النقيضين، وابن رشد من مقرري مذهب أرسطو، فهو من الإلهيين.

وتشبيه الفيلسوف لتدبير الكون بتدبير المدبر خارج عن المدبر مفارق له منزه عن مخالطته.

أما العقل الأول، فليس كما تقول «الجامعة»، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو أول صادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس، ونفسٌ لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني، وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثواب، ونَفسُهُ، والعقل الثالث، وهكذا إلى أن أُصدر عن العقل التاسع فلك العمر، ونفسه، والعقل

---

(1) الفيلسوف المشائي، لقب أطلق على أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة محصلي الحكمة المشائية القائمة على البحث والحجج المنطقية، ولقد جاهد ابن رشد ليعيد للفكر الفلسفي المشائي، لدى العرب المسلمين، نقاءه بعد أن خلطه الفارابي وابن سينا بكثير من آراء المدرسة الإشراقية الفلسفية.. أما المدرسة الإشراقية في الفلسفة فهي التي تقوم معارفها على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية، وتسمى بالعلم الحضوري وهي عكس المشائية وعلى حد تعبير قطب الدين الشيرازي، فإن الإشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية، أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية. راجع في ذلك: د. محمد علي أبو ريان (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي) ص ٥٨ ــ ٦٣ الطبعة الأولى. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٩م، وكذلك (المعجم الفلسفي) يوسف كرم، ود. مراد وهبة، ويوسف شلاله، طبعة مكتب يوليو، القاهرة ١٩٦٦م.

العاشر، وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض، وعن هذا العقل الفياض، صدرت المادة العنصرية، وإليه يرجع ما يحدث في عالمها.

ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الإلهيين، بل هو مفارق لها، كما أن نفوسها جواهر مفارقة أيضاً، ولها تعلُّقٌ بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا.

والذي حمل الإلهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب، وقولهم إنه واحد من جميع الوجوه، وزعمهم أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد، فلزم أن لا يصدر عن الواجب إلا واحد وهو العقل الأول[1].

قال الفلاسفة الإلهيون: ولا يجوز أن يكون لأفعال الله غايات وأغراض تبعثه على إصدارها، وأن ما يصدر عنه إنما يفيض بمحض الجود المطلق عن غنيّ مطلق، وقد صرح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو بذلك. وهذا مبالغة منهم في نسبة الكمال إلى الله، على أن ما يصدر عنه إنما يصدر عن علم، فالذي يُنفي عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح إحداها، أما الاختيار بمعنى أن الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه فذلك لا ينفيه أحد منهم.

والمِلِّيُّون من متكلمين ولاهوتيين[2]، وإن لم يصرحوا بذلك، قالوا بما يؤول إليه والتزموه. فقد ذهب جمهورهم والمُعَوَّل على رأيه عند قومه منهم أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً، وقد تعلقت إرادته بتخصيص كل كائن بما هو عليه على حسب علمه، وعلمه لازم لذاته: أزلي بأزلية ذاته، وكل ما يكون في الكون لا بد أن يقع على وفاق مع علمه الأزلي جل شأنه، فلا تردُّد عنده بين الغايات، بل ما يصدر عنه اليوم كان لا بد أن يصدر عنه. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم في علمه، فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم.

وسواء كان القول غامضاً أو غير غامض، وسواء توجّه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه، كل ذلك لا يدفع عنهم أنهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس، وإن ثبت الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى.

فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة، وإن اختلفت العبارات. فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن المليين فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه.

---

[1] والإشارة هنا إلى النظرية المعروفة بنظرية الفيض، التي تعتمد الفيض سبيلاً لتصور صدور الموجودات عن الواحد الأول. وهي نظرية إشراقية رفض ابن رشد أن تكون مما يرضاه الفلاسفة المشاءون. ولقد سبقت إشارتنا إلى هجومه على الفارابي وابن سينا لقولهما بهذه النظرية. وهناك من يرى أن الفارابي «أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية» وقبل ذلك نجد هذه النظرية، وأصولها وجوهرياتها لدى البراهمة والأفلاطونية المحدثة. راجع في ذلك (المعجم الفلسفي) مادة «صدور» (Emanation)، ود. محمود علي أبو ريان (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي) ص ١٤٦ ــ ١٧٤ ود. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدى توماس الأكويني) ص ٨٢ ــ ١٢٣. طبعة مكتبة الأنجلو المصرية. بدون تاريخ».

[2] أي متكلمي الأديان الأخرى، غير الإسلام.

طريق الاتصال:

يتوهم الناظر في هذا العنوان في «الجامعة»، مع مراعاة الفصل الذي تقدمه فيها، أنه عنوان لرأي ابن رشد في طريق اتصال الإنسان وحده بخالقه، وعثر في آخر البحث على هذه العبارة: «وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم».

أما ما بين العنوان وهذه العبارة فهو مما لا يمكن أن يتحصل له معنى مفهوم في مذهب الفيلسوف. وإني ذاكر لك رأيه في اتصال الإنسان بالله، أي قربه منه وسعادته به، وفي طريقة تكميله لنفسه حتى يستعد لذلك القرب. وبذلك تعرف أن ما جاء في «الجامعة» ليس بالذي تصح نسبته إليه، خصوصاً بعد قولها أنه أخذ مذهبه في ذلك عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس). وما قاله أرسطو في ذلك الكتاب معروف مشهور.

أثبت أرسطو، وتبعه ابن رشد وجُلّ فلاسفة الإسلام، أن نفس الإنسان، التي هو بها إنسان، ـ وهي ما يلقبونها بالنفس الناطقة ـ جوهر مجرد عن المادة، لا هو جسم ولا حال في جسم، وإنما له علاقة بالجسم يُدبره ويصرِّفه، وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها، ولهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير.

وجعلوا مراتب النفس في استحصالها كمالها العلمي أربع:

(الأولى): العقل الهيولاني[1].

(الثانية): العقل بالملكة[2].

(الثالثة): العقل المستفاد[3]

(والرابعة): بالفعل[4]

قالوا: والذي يرقى بالنفس في هذه المراقي هو العقل الفعّال، وهو ذلك العقل العاشر المصرِّف للمادة العنصرية، لا عقل الإنسانية العام، كما تقول «الجامعة». فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يُسمَّى عقل الإنسانية العام، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون، التي عُني أرسطو بإبطالها، وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها، فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة ومن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ومنه إلى العقل بالفعل.

---

[1] ويسمى العقل المنفعل كذلك، وهو عبارة عن الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها. راجع (المعجم الفلسفي)، مادتي: «عقل هيولاني»، و«عقل منفعل».

[2] هو عبارة عن العقل الهيولاني «وقد حصل فيه المقولات الأولى»، المرجع السابق، نقلاً عن «نجاة» ابن سينا.

[3] والتعريفات التي يذكرها (المعجم الفلسفي) للعقل المستفاد، نقلاً عن ابن سينا، هي أنه: «ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل أصول من الخارج».. وأيضاً: «هو العقل الكائن بين العقل الفعال والعقل المنفعل».

[4] والمرجع السابق ينقل عن رسائل ابن سينا وحدوده، تعريفاً للعقل بالفعل أنه «استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة، حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل».

قالوا: وهذا الاتصال الذي يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المقـولات لـه علـة، وعليه قوة بعيدة هي العقل الهيولاني، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لهـا أن تقبـل بالنفس جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل.

ثم أن الفيلسوف وأتباع مذهب أرسطو ذكروا آراء بعض الفلاسفة ممن لا يُعتدّ بقولهم، وفيها ما يشبه ما نسبته الجامعة لابن رشد، منها أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها، واستدلوا على استحالة هذا القول بأنه يلزم عليه انعدام النفس ووجود ما عقلته أو اسـتحالة النفـس إليـه، وهـو محـال وخلاف الفرض.

ونقلوا عن «فرفوريوس» إنه قال: إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشـيء باتصالهـا بالعقل الفعال، وهو حق في رأيهم، ولكنه قال: إن معنى اتصالهـا بـالعقل الفعـال، إن تصـير هـي نفـس العقل الفعال، لأنها تصير العقل المستفاد. وقد أبطلوا هذا القول بأنه يستلزم أن يكون العقـل متجزئـاً قـد يتصل منه شيء دون شيء، هو مجرد لا يتجزأ، أو تتصل به النفس اتصالاً واحداً تكون به النفس كاملة واصلة إلى كل معقول، وهو ليس بحاصل في جميع الأحوال. وقالوا: إن دعوى اتحـاد شـيء بشـيء آخـر على معنى استحالة الأول إلى الثاني قضية شعرية غير معقولة فلا يصح النظر فيها، أما اسـتحالة النفـس إلى العقل الفعال فلم يقل به أحد.

فقد عرفت من هذا أن اتصال النفس بالعقل الفعـال ليـس معنـاه الفنـاء فيـه أو الاندغـام كمـا عرفتـهُ «الجامعة»، بل معناه أن ترتفع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكـون لهـا مـن الاسـتعداد وتنجـذب نحو العالم الأعلى فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النـور الأجلـى. فهـل مـع هـذا يصـح أن ينسب إلى الفيلسوف ما عده غير معقول؟؟!

قال الفيلسوف وشيعته: إن النفس الناطقة، التي هي موضوع ما للصورة المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل هي جوهر عاقل ذو آلة بالجسم، فـإذا اسـتحال الجسـم عـن أن يكـون آلـة لهـا، وحافظـاً للعلاقة معها بالموت، لم يضر ذلك جوهرها، بـل تكـون باقيـة بمـا هـي مستفيدة الوجـود مـن الجواهـر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفنـاء في شـيء سـواها، لا عقل فعال ولا وجود واجب، وهي تسعد بكمالها العلمي والأدبي الذي حصلته مدة تعلقها بالبدن. وجوز الفيلسوف أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخـر تتخيـل فيـه مـا هـو لـذة لهـا، وتشـقى بجهلها ورداءة ملكاتها. فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة، خلودها خلـودٌ لشـخصها المتميز مـن كـل شيء سواها، سواء كان عقلاً فعالاً أو غيره.

فهل بعد هذا يعدّ الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً ماديـاً قاعدتـه العلـم؟!.. لا.. بـل إلهـي ومذهبـه مذهب قاعدته العلم، قائل بخلود النفس وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها، كما رأيت.

* * *

بقي علينا أن نشير إلى ما نقله فلاسفة أوربا عن الفيلسوف الجليل ابن رشـد في مبـدأ العـالم ومصـدر وجوده.. قالوا: لم يكن يعرف العلم والفلسفة عنـد الأوربيـين إلا في مـدارس المسـلمين في إسـبانيا. فكـان

يقصد تلك المدارس طلاب العلم من كل ناحية، كان يجلس في درس الفيلسوف عدد عظيم، لم تأت نهاية القرن الثاني عشر (الميلادي) إلا وقد انتشر بين المشتغلين بشيء من العلم رأي زعزع طمأنينة الكنيسة وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت، الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من العقائد والأفكار أن يدخل فيها ويطردون عنها ما شاءوا. ذلك الرأي الذي أخذ يتسرب إلى القلوب رغم حجابها هو أن الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل، وهو روح يقوم به كل جزء منه.

وقالوا: إن الذي نشر هذا المذهب بين الناس هم تلامذة ابن رشد، ففهم بعض علمائهم من ذلك أن ابن رشد كان يقول أن مبدأ العلم هو أصل عرضت له صور العالم، أو روح ظهر في مظاهر الكائنات، كما يقول الصوفية، أو نحو ذلك.

واستتبع هذا رأياً آخر، وهو أن كل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها وهو الوجود المطلق. وظن الواهم أن الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسام إلى مشرقها العام وتفقد امتيازها فيه، وذلك كله وإن ذهب إليه بعض النظار من الأوربيين غير ما يقول ابن رشد.

على أن الصوفية، وهم المصرحون بوحدة الوجود، المعبرون بالشهود أولاً والفناء آخراً، الناطقون في ذلك بما لم ينطق به أحد سواهم، لم يقولوا بزوال هُويّات[1] النفوس زوالاً حقيقياً، بل قالوا إنها خالدة بعد مفارقة الأبدان، ولكنها تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها، وذهولها عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها، فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها، وهو ما يعبر عنه بالفناء ولذته، والمحو وبهجته، وهو معنى تقصُرُ دون إيضاحه العبارات، وإن كفى في تعريفه لأهله أخفى الإشارات.

* * *

ولعل «الجامعة» لا تعتب على كاتب فيما كتب وفيما أجاب به من طلب، فقد وفّى حقاً لها لو أغفله، مع علمها بالقدرة عليه، لحق لها أن توجه العُتب إليه.

هذا ما أردنا إيجاز القول فيه متعلقاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف...[2] ... وسنتبعه بمقال آخر فيما حكمت به الجامعة من الكلام على الاضطهاد في النصرانية والإسلام، إن شاء الله تعالى.

محمد عبده

المصدر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - جـ ٣

تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ الطبعة ٢/ ١٩٨٠.

---

[1] الهوية هي «الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار» كما أنها «تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود» راجع (المعجم الفلسفي).

[2] ورد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، هذا على فرح أنطون قد كتبه الأستاذ الإمام بالإسكندرية في ٦ أغسطس سنة ١٩٠٢م. ثم نشر بالمنار، ثم بكتاب فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) وشغل فيه الصفحات ٨٨ ـ ٩٧. راجع كذلك محمد رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ ١ ص٨٠٦. الطبعة الأولى. مطبعة المنار القاهرة ١٣٥٠ هـ سنة ١٩٣١م.

- ٤ -

رد إمام جليل
«على مقالة الجامعة في ابن رشد»

(ورد الجامعة على الرد)

نشرنا في الجزء السابق ترجمة أبي الوليد بن رشد فيلسوف الأندلس وأشهر فلاسفة الإسلام. وقد كان غرضنا من هذه الترجمة الدخول إلى دار الفلسفة من باب كبير تتوجه الأنظار إليه إحياءً لهذه الصناعة المهملة. فيظهر مما كان لتلك المقالة من الأهمية أننا قد أصبنا الغرض المقصود.

فإننا بينما كنا نشغل بكتابة ترجمة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي فيلسوف المتكلمين الأكبر الذي فاق «من جهة القلب» كل فلاسفة العرب كما فاقهم ابن رشد «من جهة العقل»[1] وإذ وردنا من القاهرة من إمام جليل طبقت شهرته العالم العربي ردٌّ على مقالة ابن رشد، فارتحنا إلى تلاوة هذا الرد لأمرين: الأول لأننا مولعون بمطالعة كل ما يُكتب عن هذا الفيلسوف والثاني لأن فضيلة الأستاذ صاحب الرد هو الثقة الذي يرجع إليه في هذه المسائل. ولقد دفع الأستاذ هذا الرد أيضاً إلى مجلة المنار الإسلامية الغراء التي تُطبع في العاصمة وعنها أخذتها رصيفتنا جريدة المؤيد الغراء. وبما أن جميع القراء في العالم العربي قد اطلعوا عليه بعد نشره في جريدة المؤيد المنتشرة في كل الأقطار فقد اكتفينا بذكره في الجامعة ذكراً يطلع القراء على أهم أغراضه وبخاصة الأمور التي خطّأ الأستاذ الجامعة فيها لتتمكن الجامعة من إظهار حقيقة معناها وإيضاح الأشكال فيها. ولسنا نقول الرد عليها لأن علم الأستاذ الجليل أوسع من أن يُواجَه برد. فنقول:

افتتح الأستاذ ردّه على الجامعة بقوله أنه استاء من فصل ورد في المقالة عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» ثم قال «لاقاني بعض قراء تلك الترجمة فرأيت الأثر في نفسه أشد، ولسانه في العتب أحدّ، وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة ولفتني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما. وبأن أحادث الجامعة فيهما. لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء ــ لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها. لكنها من المجلات التي لو أهملت مباحثها من إنعام النظر وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد لبخستها حقها. ونبوت بها عن موضعها».

---

[1] اطلب تفسير «جهة العقل وجهة القلب» في هذا الجزء من الصفحة ٦٢٠.

«لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين وأبين حقيقة الأمر في الثالث. أما الموضعان فهما (فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و(فلسفة ابـن رشـد وآراؤه في خلـق العـالم واتصـال الكـون بالخـالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود) وهما موضوع كلامي اليوم».

وبعد ذلك اندفع الأستاذ في الكلام على فلسـفة المتكلمـين وحـدوث المـادة واختيـار الخـالق وإثبـات الرابطة بين الأسباب ومسبباتها في مذاهب المتكلمين ورأي ابن رشد في المادة وخلق العالم واتصال الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى. ثم ختم هذا الرد الذي يستغرق عشر صفحات في الجامعة بقوله «ولعل الجامعـة لا تعتب على الكاتب فيما كتب وفيما أجاب به من طلب فقد وفى حقاً لها لو أغفله مع علمهـا بـالقدرة عليه لحق لها أن توجه العتب إليه» وبعده هذه الخاتمة «هذا ما أردنا إيجاز القـول فيـه متعلقـاً بفلسـفة المتكلمين ورأي الفيلسوف وسنتبعه بمقال آخر فيمـا حكمـت بـه الجامعـة في الكـلام علـى الاضطهـاد في النصرانية والإسلام إن شاء الله تعالى».

فنحن بعد مطالعتنا هذا الرد بالإمعـان الواجـب لـه وجدنـا أن الأسـتاذ يخطّـئ الجامعـة في الأمـور التالية، وقد أردنا حصرها ليسهل الكلام عنها، وهي في قسمين: قسم في الأمـور الكليـة وقسـم في الأمـور الجزئية.

﴿ الأمور الكلية ﴾

أما الأمور الكلية التي خطّأ الأستاذ الجامعة فيها فهي:

الأول ـ أن المتكلمين لا يُنكرون الأسباب وأن الخـلاف بينهـم وبـين الفلاسـفة في هـذا الشـأن جزئـي صغير.

الثاني ـ أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابـن رشـد وآرائـه في خلـق العـالم واتصـال الكـون بالخـالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود لا ينطبق على حقيقة آراء الفيلسوف.

الثالث ـ أن ما ذكرته الجامعة عن «العقل الأول» مخالف لمذهب الفلاسفة في «العقول».

هذه هي الأمور الكلية التي خطّأ الأستاذ الجامعة فيها وأما الأمور الجزئية فسنذكرها بعد الفـراغ مـن تلك الأمور. فنقول:

﴿ **الاعتراض الأول**﴾ قال الأسـتاذان أن المتكلمـين لا يُنكـرون الأسـباب وأن الخـلاف بينهـم وبـين الفلاسفة في هذا الشأن جزئي صغير. أما نحن فنرى أن الخلاف كليٌّ وأن لبـاب الفلسـفة يعـارض لبـاب الكلام على خط مستقيم. وإليك البيان:

لا يخفى أن الفلسفة اليونانية هي أول فلسفة قررت للطبيعة نظاماً ونواميـس. وقـد بسـط ذلـك أيضـاً لوكريس الشـاعر اللاتيـني في أحـد كتبـه. ولذلـك فـإن جميـع الأمـم الـتي لم تعـرف الفلسـفة اليونانيـة والرومانية كانت تعتقد فيما يختـص بحـوادث الكـون وتدبـير العـالم اعتقـادات لا تنطبـق علـى مبـادئ الفلسفة. فلما شرع المنصور والمأمون في نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربيـة بترجمـة الكتـب اليونانيـة والهندية والفارسية رأى علماء الكلام أن هذه الفلسفة مناقضة لأصول الديـن الإسـلامي. فكـان شـأنهم في

ذلك شأن علماء اللاهوت في الدين المسيحي عند وصول هذه الفلسفة إليهم بواسطة ابن رشد وتلامذته. فهبوا إلى معارضتها ومقاومتها. ولذلك جاء في تعريف «علم الكلام» في «التعريفات» أنه (كما بقي في الذهن)، علم البحث في الخالق وصفاته بحسب شريعة الإسلام لنقض أقوال الفلاسفة. وهذا التعريف وحده كاف للدلالة على أن علم الكلام جُعل بعد نشأته لنقض الفلسفة.

وسبب ذلك أن لعلم الكلام في الدين الإسلامي (كما للاهوت في الدين المسيحي) أصلين عظيمين عليهما بُني الدين كله. وهما: أن المادة حديثة يعنون غير قديمة أي مخلوقة بخلق خالق .والثاني أن الخالق الذي خلقها منفصل عن الكون ومطلق التصرف فيه وعالم بجزئياته وكلياته. وبعبارة أخرى نقول أن المليين أي اليهود والمسلمين والنصارى يعتقدون أن هذا العالم مخلوق منذ مدة لا تتجاوز بضعة آلاف من السنين كما جاء في كتبهم وأن خالقه سبحانه وتعالى يعلم كل ما يحدث فيه من جزئي وكلي يدبره بعنايته وإرادته. ولذلك جاء في صلاة المسيحيين «فلتكن مشيئتك» وجاء في القرآن «والأرض يورثها من يشاء» وأجمل صلاة عند الفلاسفة المليين قولهم «اللهم أعطنا ما تشاء بقدر ما تشاء حين تشاء» هذا هو اعتقاد المتكلمين واللاهوتيين في الخالق على وجه الإجمال. وأما الفلسفة فإنها تمحو بيدها الثقيلة الغليظة كل هذه الآمال الجميلة وإن كان تعليمها لم يثبت بعد من حسن الحظ وفِرقها مختلفة فيه. فإنها تقول أن المادة قديمة أزلية وأن للطبيعة نظاماً ونواميس ثابتة لا تتغير. وأن الكون لم يوجد إلا بحسب هذا النظام وتلك النواميس. وأن هذه النواميس إذا اتبعها المجوسي مثلاً وخالفها الكتابي (الإسرائيلي أو المسلم أو المسيحي) فاز المجوسي وسقط الكتابي. وبالعكس. هذا سبب الخلاف الأعظم بين الفلاسفة والمتكلمين واللاهوتيين مذكور بعبارة بسيطة وهو ما قصدناه حين المقارنة بين الفيلسوف ابن رشد والمتكلمين.

وعلى ذلك فمسألة الرابطة بين الأسباب والمسببات لم تعد بعد هذا البيان مسألة جديرة بالذكر والاهتمام. لأن جاحد الأسباب يستطيع مثلاً أن يعتقد بها في الظاهر ويبقى على اعتقاده القديم من جحود حقيقتها في الباطن. مثال ذلك أن يقول «إن الخالق هو الذي جعل تلك الأسباب. فمتى حدثت الحوادث ونسبناها إلى أسبابها كان ذلك بمثابة نسبتها إليه» وهو تخلص مألوف. ولكن هل يستجيز المليون وفيهم المتكلمون القول «بأن الخالق لا يمكن أن يناقض تلك الأسباب ولا أن يغيرها لأنها ثابتة لا تتغير أو أنه على الأقل لم يثبت أنه غيرها وناقضها» لا ريب أن المتكلمين يُنكرون ذلك كل الإنكار لأنه يؤدي إلى إنكار الوحي. ولذلك فاعترافهم بالأسباب إنما هو اعتراف سطحي. وهذا ما جعل الإمام الغزالي يقيم الدنيا ويقعدها على الفلاسفة ليبرهن لهم أن الأسباب الحقيقية ليست موجودة في الأمور التي تقع تحت أبصارهم بل في الخالق نفسه. وأن النواميس الطبيعية هي «أسباب عادية لأنه ليس من الواجب على الخالق التزامها» وأنه ليس في الكون شيء ثابت وغير قابل للتغيير غير الله وحده. وكأنه لم يكتف بتجريد النواميس الطبيعية من صفة الثبات فهاجم الفلسفة من جانبها الضعيف فكاد يصيب مقتلها. فإنه بسط في كتابه «تهافت الفلاسفة» مذاهب جميع الفلاسفة ونقض كل واحد منها وأظهر ما فيها كلها من الضعف والتناقض والاختلاف ثم صاح بعد ذلك: إن العقل لا يوصل إلى الحقيقة لأنه يخبط خبط عشواء في ليلة ظلماء. فصفق جميع معاصريه طرباً لهذا الحكم الذي ضعضع به الفلسفة ولقبوه «حجة

الإسلام» أي برهانه القاطع وكوكبه الساطع. وفي الحقيقة أنه كان كذلك. ويسرنا جداً أن نكون قد اضطررنا في هذا الجزء إلى الاشتغال بهذا الرد عن كتابه ترجمة هذا الحكيم العظيم الذي كان له على بني عصره تأثير ما بعده تأثير. ولكن يسرنا في مقابلة ذلك أن اشتغالنا عنه كان بمحادثة الأستاذ الذي ناب في قومه منابه في هذا الزمان.

فمن ذلك كله تتضح ثلاثة أمور (١) أن المتكلمين كانوا أعداء للفلسفة منذ نشأتها لأنها كانت تستغني عنهم وعن علمهم وتطلب معرفة الخالق بعلمها الخاص. (٢) أنهم كانوا يرومون الحط من منزلة العقل كما تقدم ليتمكنوا من ضعضعة الفلسفة وإضعاف مذهب الفلاسفة في الأسباب والمسببات (٣) أنهم كانوا ينكرون الأسباب «كما يفهمها الفلاسفة». والدليل التاريخي على ذلك قول ابن رشد نفسه في آخر كتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ما نصه بحرفه وهو. «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية (وهم من المتكلمين) معارفها هي سوفسطائية. فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط. ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة».

هذا رأي ابن رشد بالحرف الواحد في مناظريه الذي عنيناهم في ترجمته. وهو قول صريح لا يقبل الرد ولا التأويل وأصدق دليل على أننا لم ننسب إلى مناظري الفيلسوف في ترجمته إلا ما كان ينسبه إليهم هو نفسه.

وأما «المعتزلة» التي ذكر الأستاذ عنها أنها من بين فرق المتكلمين الفرقة التي تعتقد بالأسباب اعتقاداً وطيداً فإنها لا تدخل في موضوعنا. وذلك لعدة أسباب: منها أن المعتزلة كانت خصماً للمتكلمين الذين كان ابن رشد ينازلهم في مناظراته. وخصم خصمك صديق لك وإن كانت تفصلك عنه أمور أخرى. ومنها أن المعتزلة لم تأخذ مبادئها العقلية في الأسباب وغيرها إلا من الفلسفة اليونانية التي سعى المنصور ثاني خلفاء العباسيين في ترجمة بعض كتبها قبل المأمون. ولذلك فإن النبع الذي استقت منه هي وابن رشد واحد. ومنها أن المعتزلة رامت أن تعمل في الدين الإسلامي ما عمله الإنجيليون (البروتستانت) بعدها في الدين المسيحي فإنها قررت خلق القرآن وغير ذلك من الأمور. فهي إذاً موضوعة خارج دائرة المتكلمين الذين وظيفتهم الدفاع عن السنة الأصلية الحقيقية.

وفضلاً عن ذلك فإن المعتزلة لا تعتقد بالأسباب «كما يفهمها الفلاسفة» بل مذهبها فيها وسط بين الفلاسفة والمتكلمين. ونحن نشك قطعياً أن في العالم فرقة دينية (إسلامية كانت أو مسيحية) تعتقد بهذه الأسباب اعتقاداً ينطبق على مذهب الفلاسفة[1] أي الاعتقاد بأن تلك الأسباب ثابتة لا تتغير أبداً «لأن الخالق خلقها غير قابلة للتغيير». وعلى ذلك يكون بين المذهب الفلسفي والمذهب الملّي ما بين الأرض والسماء. ولا غرابة ولا عجب فإن الواحد أرضي والآخر سماوي. وبعبارة أخرى: واحد عقلي وواحد قلبي. ولولا هذا البون العظيم بين المذهبين لما حدث في التاريخ ما حدث بين الدين والفلسفة في كل دين

[1] إلا بعض الإنجليين الذين يعتقدون بمذهب الفيلسوف سبنسر ويحسبون ذلك على الأنجليين.

ومذهب. لأن مجرد اعتراف الفيلسوف بأن الخالق سبحانه وتعالى يخرق نواميسه في كل يوم لافتقاد عباده الصالحين واختصاصهم بنعمه - كافٍ لأن يُرضي خصميه المتكلم واللاهوتي إذ في ذلك تغلبهما عليه ونقض لأساس الفلسفة «الحقيقية».

الاضطهاد في المذهبين - هذا ما نذكره عن المتكلمين والفلاسفة وفيه الكفاية. وقبل الانتقال من هذا الموضوع إلى موضوع آخر نورد ما ذكره الأستاذ بعد بسطه فلسفة المتكلمين في الأسباب. قال ما نصه: «فإن شئت أن تقول أنه مذهب مع ذلك غامض يكد الذهن في فهمه فلك أن تقول وأن تنعم النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله» ولا ريب أن الأستاذ لم يقل هذا القول إلا لافتكاره بأن «الاعتقاد بتغير النواميس الطبيعية» والاعتقاد «بوجودها» نقيضان لا يجتمعان ولذلك قال عن مذهب المتكلمين فيه أنه مذهب غامض. وقال في الختام «نعم طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب وأساءوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في أعمالهم. وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلاً إلى أهواء من جاورهم» نقول فما العمل إذا كان الحول والطول والسلطة في كل الأزمان وفي كل الأديان إنما هي للفرقة التي عناها الأستاذ. فهي التي اضطهدت العلم والفلسفة في العالم لإطفاء نور العقل. هي التي كانت تهاجم الفلاسفة والعلماء فتحرق منازلهم في الأندلس قبل أن يدري بها رجال الشرطة. ومن غير إنذار ولا محاكمة. هي التي كانت تكوي سمعة كل مشتغل بالفلسفة بكلمة نارية كانت تفعل فيه وفي مصالحه فعل السم في البدن في ذلك الزمن وهي كلمة «زنديق متمنطق» ولذلك جاء في أمثالها «من تمنطق فقد تزندق». وأحياناً كانت تزج أصحاب العقول في السجون وأحياناً كانت تقتلهم كما فعلت بابن حبيب الإشبيلي. هي التي كان إذا أحس بعض الخلفاء بارتجاف عروشهم. من تحتهم بادروا إلى التزلف إليها باضطهاد العلم والفلسفة كما صنع الحاجب المنصور في الأندلس حين اغتصابه الخلافة من هشام وإحراقه جميع كتب المنطق والفلسفة في إحدى ساحات قرطبة تزلفاً لتلك الفرقة. وهي هي التي فعلت في المسيحية كما فعلت في الإسلام لأن الإنسان إنسان سواء كان مسلماً أو مسيحياً أي فيه كل رذائل الإنسانية وفضائلها. ولذلك قتل المسيحيون فلاسفتهم وعلماءهم وأهانوهم وملؤوا تاريخهم بحوادث يحمر منها وجهه ووجوه أبنائهم خجلاً. ـــ هذه هي حال تلك الفرقة عند المسيحيين والمسلمين معاً. ونحن نسلم مع الأستاذ بهذا الأمر البديهي فإننا نؤمل أن يسلم معنا بأمر بديهي آخر وهو: وجوب الدفاع عن الفلاسفة والعلماء في هذا الزمن زمن الفلسفة والعلم لا عن الفرقة التي لم يكن لها من غرض في كل عصر وكل ملة غير خنق الفلسفة والعلم. لأن الدفاع عنها وإثبات ما ليس لها حيف وظلم لأولئك الشجعان الكرام الذين كانوا مناظريها وراحوا شهداء في سبيل مناظرتها. بل هو بمثابة تخطئة لهم ولمبادئهم ووضع الحق في جانب مناظريهم. مع أنهم لم يقدموا على ما أقدم عليه من الأمور العظام إلا وهم يعتمدون على إنصاف أبنائهم في المستقبل لإعطائهم حقهم وقدرهم قدرهم.

التأويل - وقد قال الأستاذ أيضاً «القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه «وقل اعملوا

فسيرى الله عملكم» ـ نقول أننا لا نجيب عن ذلك شيئاً ولكننا نأسف لصدرو هذا الكلام عن قلم الأستاذ. ولو كان فيلسوف الإسلام ابن رشد من معاصرينا اليوم لقال ولا شك لرفيقه الأستاذ بعد قراءة هذه النبذة ما قاله في كتابه تهافت التهافت من أن في كل دين وملة أموراً إذا لم يؤولها المؤمن تأويلاً شعرياً جميلاً تعذّر التسليم بها لمعارضتها العقل وأدى ذلك إلى ضعضعة أساس الأديان. والعجب من الأستاذ كيف نسي هذا الأمر مع أنه في الدروس الجميلة التي يلقيها في الأزهر في تفسير القرآن والتي تنشرها مجلة المنار لا همّ لفضيلته غير هذا التأويل».

﴿ **الاعتراض الثاني**﴾ بلغنا الآن الاعتراض الثاني وهو تخطئة الأستاذ الجامعة في ما لخصته من مذهب ابن رشد ورده على ما نقلته من رأي الفيلسوف في الخلود واتصال الإنسان بالخالق وخلق العالم.

ولكنا قبل الدخول في هذه المسائل نقدم عدة مقومات لنجعلها أساساً للبحث فنقول (١) من المعلوم أن مبادئ الفلاسفة لا تُعرف من كتاب واحد من كتبهم بل من مجموع كتبهم. فالذي يُقدم على بسط فلسفة لأحد الفلاسفة يجب عليه مطالعة أهم كتبه ليستشهد بها.

(٢) إن كتب الفيلسوف ابن رشد لم تُنشر كلها في اللغة العربية. وحسبك أنها اليوم أندر الكتب حتى أن مكتبة المجلس البلدي لا تتضمن كتاباً منها. وهي في الأصل مخطوطة بخط مغربي. ولما كان النساخ العرب ينسخونها باللغة العربية كانوا يحذفون المواضع المهمة منها أو يبدّلونها فراراً من الملام والاضطهاد. وإنما نُشرت سالمة صحيحة في اللغة اللاتينية فقط لأن يهود الأندلس من تلامذة ابن رشد «وأكثر تلامذته كانوا من اليهود والنصارى» نقلوها إلى لغتهم العبرانية لما طردهم العرب من الأندلس إلى جبال البيرينه ثم أخرجوها من العبرانية إلى اللاتينية ومنها أخذها علماء أوروبا. وقد ترجمها اليهود ترجمة حرفية تقريباً حتى أن العالم بالعبرانية يستطيع إرجاع الكلمات العبرانية إلى أصلها العربي إلا في كتابين أو ثلاثة. وعلى ذلك فعلماء الإفرنج الذين وقفوا حياتهم في ذلك الزمان لدرس فلسفة ابن رشد أو الرد عليها أدرى بحقيقتها من علماء العرب أنفسهم لأن هذه الفلسفة دخلت في حياتهم الأدبية وأما العرب فقد سمعوا بها سماعاً فقط أو وقفوا على بعض كتبها.

(٣) فبناءً على ذلك لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم. ولا يُشترط في هذا الأخذ سوى حين اختيار المؤلف أي أن يكون ثقة ومنصفاً غير متعصب لفريق دون فريق. وهذا ما توخته الجامعة. فإنها اعتمدت في تلخيص فلسفة ابن رشد في بضع صفحات على مقالة للعالم كاري في الأنسيكلوبيدية الكبرى الفرنسوية وعلى كتاب للمستر مونك المستشرق المشهور الذي حفظ كتب ابن رشد عن ظهر قلبه كما يحفظ المؤلف كتب نفسه. وعنوان هذا الكتاب «مزيج من فلسفة العرب واليهود» وهو في الأصل مقالة نشرها المؤلف في «قاموس العلوم الفلسفي» ثم زاد فيها وجعلها كتاباً على حدة.

صحة ما نشرته الجامعة عن ابن رشد

ولما وردنا ردّ الأستاذ ورأينا فيه ما فيه من المخالفة لمبادئ ابن رشد التي بسطناها اعتماداً على هذين العالمين التمسنا كتباً أخرى. فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية» وكتاباً

آخر عنوانه «ابن رشد وفلسفته» وهو للفيلسوف رنان المشهور الذي يعرف الأستاذ إنصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي تُرجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة واللغة العبرانية التي ترجمت إليها أول مرة واللغة العربية التي بها في الأصل. ومعلوم أن عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً مثل رنان لا يُقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من أربعمائة صفحة بحجم كبير إلا بعد درسها درساً دقيقاً في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في مكاتب إسبانيا وفرنسا وإيطاليا.

ولكن ما أشد ما كانت دهشتنا حينما كنا نتصفح تلك الصفحات الثمينة. ذلك أننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها في الجزء السابق. فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب في المصدرين. فلم يبق عندنا أقل ريب في أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد هو الصحيح من أوله إلى آخره وليس في وسعنا حذف كلمة واحدة منه. لأنه متى اتفقت الروايات دل هذا الاتفاق على صحة النقل. والأستاذ أعزه الله يعرف اللغة الفرنسوية فإذا شاء بعثنا إليه بكتاب رنان وعليه العلامات التي جعلناها في مواضعه المهمة بقلم من رصاص.

ومتى طالع الأستاذ هذا الكتاب تحقق أننا لم ننسب إلى الفيلسوف شيئاً من عندنا. فإن رنان يثبت في كتابه هذا التعريف الذي عرّفت به الجامعة المادة في رأي ابن رشد وما ذكرته عن طريقة الخلق واتصال الخالق بالكون وما وصفت به العقل الأول واتصال الإنسان بالخالق بواسطة العلم لا بالصلاة ويذكر عن رأيه في الخلود وعقل الإنسانية ما ذكرته الجامعة بالتمام ويقول أن هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيد الخالق تقييداً لا يقبله دين من الأديان. وعند كل عبارة يذكرها يدل في حواشي الكتاب على ما يثبتها فيقول مثلاً: راجع كتابه تهافت التهافت في الصفحة كذا أو راجع كتابه في الطبيعيات الصفحة كذا أو اطلب الصفحة كذا من كتابه في ما وراء الطبيعة إلخ[1] وأحياناً يورد باللغة اليونانية نص كلام أرسطو نفسه ليشرح غامضه، وهذا يدل على أنه أقدر من ابن رشد في هذا الشأن وأحق منه بالثقة فيه لأن ابن رشد كان يجهل اللغة اليونانية وإنما قرأ فلسفة أرسطو في الكتب العربية التي ترجمها النساطرة والسريان قبله كما ذكرنا في ترجمته. ولذلك أخطأ في عدة مواضع فيها. وقد ذكر رنان في كتابه هذا الخطأ. ومنه نستنتج أمراً جديراً بالاعتبار وهو أنه إذا وجبت الثقة بفلسفة أرسطو التي نقلها ابن رشد وشرحها مع عدم معرفته باللغة اليونانية فإنها واجبة أيضاً فيما يختص بفلسفة ابن رشد التي ينقلها الإفرنج خصوصاً متى كانوا عالمين باللاتينية والعبرانية واليونانية والعربية.

﴿ **الاعتراض الثالث**﴾ وهذا القول يسوقنا إلى الاعتراض الثالث وهو قول الأستاذ أن ما ذكرته الجامعة عن «العقول» لا ينطبق على مذاهب الفلاسفة فيها وذكره أن العقل الأول ليس كما ذكرت الجامعة بل هو الذي صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس وأن العقل التاسع صدر عنه فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم العقل الفعال وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية إلخ. ففيه نقول:

---

[1] لم ننشر هنا هذه الشهادات العديدة لأننا أبقيناها إلى الجزء القادم للإسهاب في هذا الموضوع زيادة في شرح فلسفة أرسطو وابن رشد التي توجهت إليها الآن أنظار جميع القراء.

خطأ العرب في مسألة العقول

إن ما ذكره الأستاذ عن «العقول» ليس في شيء من آراء الفلاسفة ولا فلسفة أرسطو كما قال وإنما هو من آراء «فلاسفة العرب» دون سواهم. وسبب هذا الخطأ الغريب الذي وقع فيه فلاسفة العرب حتى أنهم جعلوا للأجرام السماوية «نفوساً مفارقة لها ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا» أمران: الأول أن العلم كان يومئذ يجهل ما اكتشفه نيوتن بعد ذلك من وحدة النظام في الفضاء أي أن كل الكائنات والأجرام السابحة فيه هي كون واحد محكوم بنواميس ثابتة وهذه النواميس متشابهة في هذا العالم وفي أقصى العوالم. وبناءً على جهل العرب يومئذ هذه الحقيقة وضعوا للأجرام أفلاكاً خصوصية مستقلة وجعلوا لها عقولاً فقالوا أن هذا الفلك صدر عن العقل التاسع وذاك عن العقل الأول وهلم جرا. والأمر الثاني أنهم أخطئوا في فهم عبارة وردت في كلام أرسطو وعليها بنوا مذهبهم في العقول. ولبيان ذلك نقول:

لما تناول العرب فلسفة أرسطو وجدوا أنه يعتقد بخالق متصل بالكون يديره ويدبّره. فرغبةً في تنزيه الخالق عن الاتصال بالكون اتصالاً يجعله مقيداً وينفي الاختيار عنه قالوا أن ما يسميه أرسطو خالقاً هو «العقل الأول» الذي تصدر عنه الحركة والقوة للعوالم وهذا العقل الأول متصل بالكون من جهة ليفيض عليه القوة ومتصل بالخالق من جهة أخرى ليستمد منه. فكأنه واسطة بينهما. وهذا معنى قولنا في الجزء السابق «أما العقل الأول الذي منه قوة الأجرام وحركتها فهو في قلب هذه الدوائر» وأيضاً «بناء على ذلك لا يكون للكون اتصال بالخالق مباشرة وإنما هذا الاتصال للعقل الأول وحده».

وبعد تقرير العرب ذلك رأوا في كتاب أرسطو في ما وراء الطبيعة هذه العبارة «لقد ورد في أقوال الأقدمين في سياق أسطورة من الأساطير أن الأجرام السماوية آلهة وأن الألوهية تشمل الطبيعة كلها. فإذا جردنا هذا القول من ثوبه الخرافي ونظرنا إلى ما تحته من المعنى الدقيق الذي مآله أن العقول الأولى التي خلقت الكون هي آلهة أمكننا أن نقول أن ذلك القول في غاية الصواب».

فيظهر أن هذه العبارة أصابت هوى في نفوس فلاسفة العرب لرغبتهم في تنزيه الخالق كما تقدم أو أنهم لم يفهموها فهماً شعرياً تصورياً كما وردت في كلام أرسطو ولذلك جعلوا للأجرام السماوية عقولاً ونفوساً متعلقة بها. فكأنها وزراء تساعد العقل الأول. وقد روى الذهبي في سيرة الخليفة يعقوب المنصور أنه وُجد بخط ابن رشد على بعض تلاخيصه هذه العبارة (وجدوا أن الزهرة «الجرم السماوي» أحد الآلهة) فكان ذلك سبباً من أسباب نكبته. ومنه يظهر أن ابن رشد قد طاوع فلاسفة العرب في مسألة العقول كما ذكرنا ذلك في الجزء الماضي.

أما فلاسفة العصر فإنهم يستغربون وجود تلك العبارة في كتاب أرسطو لأن مبادئ أرسطو بعيدة عن معناها. ولذلك يقولون أن أحد النساخ زورها ودسها فيه. فكانت سبباً في تأليه الأجرام ونسبة العقول إليها. وهذا لا يدخل في فلسفة أرسطو قطعياً.

خوف الكنيسة ـ أما قول الأستاذ «إن رأي ابن رشد هو الذي زعزع طمأنينة الكنيسة في ذلك القرن وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من العقائد

والأفكار أن يدخل فيها ويطردون ما شاءوا» فترد عليه بأن الذي زعـزع طمأنينـة الكنيسـة يومئـذ هـو مـا كانوا يروونه عن ابن رشد لا رأيه نفسه. فقد قام قبل تلامـذة ابـن رشـد كثـيرون مـن الأدبـاء في إيطاليـا وفرنسا وأخذوا في مقاومة الديانة المسيحية. منهم معلم في إيطاليا كـان يقـول لتلامذتـه أن كتـب اليونـان والرومان تتضمن من الحقائق أكثر مما تتضمنه الكتب المسيحية منها. وإنمـا الـذي أخـاف المسـيحيين في ذلك الزمن وجعلهم يعتبرون ابـن رشـد بمثابـة غـول هـائل قـول بعضهـم عنـه أنـه كتـب كتابـاً عنوانـه «الغشاشون الثلاثة» يعنى أصحاب الشرائع الثلاث اليهودية والإسلامية والمسـيحية. وبعضهـم يقـول أنـه قرأ هذا الكتاب باللغة العربية ولذلك تحسـر رنـان لأنـه لم يجـده. وهـم ينسـبون لابـن رشـد في الإسـلام والنصرانية واليهودية والهندية أقوالاً ترتعد لها فرائص أصحاب هذه الأديان. هـذا مـا أخـاف المسـيحية يومئذ لا رأيه الفلسفي. ولا ريب عندنا أنه يخيف الأستاذ أيضاً وجميع الأئمـة في كـل ديـن. ولكـن مـن حسن الحظ أن تلك الروايات كانت مكذوبة على الفيلسوف الحكيم.

﴿ الأمور الجزئية﴾

هذا رأينا في ما ردّ به الأستاذ على الجامعة في الأمور الكلية. بقيـت هنـالك أمـور جزئيـة تنحصـر في خمسة. وهي (أولاً) أن الجامعـة قـالت «حـدوث المـادة أي وجودهـا بخلـق خـالق» والأسـتاذ يقـول «إن الحدوث معناه الإيجاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهـي» نقـول في قواميس اللغة حدث نقيض قديم، والقديم في اصطلاح الفلاسفة هو الأزلي الذي لا بداية له. فالحديث هـو ما كان ذا بداية أي موجوداً بخلق خالق لا موجوداً بذاته منذ الأزل (ثانياً) قال الأستاذ «إن الافتراض ما لا وجود له» وقد رجعنا إلى قواميس اللغة أيضاً فوجدنـا «فـرض الشـيء تصـوره أو عينـه» ومنـه الفـرض والافتراض والمفروض في باب الخطأين في علم الحساب. فـالمقصود مـن قولنـا «أن المـادة الأول ضـرب مـن الافتراض لا بد منه» هو أن الفلاسـفة يتصـورون وجـود المـادة الأولى تصـوراً لتعليـل الخلـق وإن كـانوا لا يستطيعون إقامة الدليل على وجودها (ثالثاً) استغرب الأستاذ وضع الجامعة عنوان «طريق الاتصال» فـوق صفحة موضوعها اتصال الإنسان بالخالق مع أنه لا موضع لهذا الاسـتغراب إذ جـاء في أول سـطر تحـت العنوان ما نصه «وإن قيل ما هي علاقة الإنسان بالخالق إلخ» ومن ذلك يُعرف موضوع الكلام والعنوان من أول سطر في تلك الصفحة (رابعاً) قوله «عن ما قاله أرسطو في ذلـك الكتـاب "الفصـل الثـالث مـن كتابـه النفس" معروف مشهور» يريد الأستاذ بذلك نفي ما أسندته الجامعة إلى هذا الكتاب مما أخذه ابـن رشـد عنه فيما يختص باتصال الإنسان بالخالق والعقل الفاعل والمنفعل. والحال أن رنان قد أفرد فصلاً خاصـاً في كتابه الذي تقدم ذكره لهذا البحث وشرحه شـرحاً وافيـاً مسـتعيناً بكلمـات أرسـطو اليونانيـة نفسـها ونحن نعيد قولنا أن هذا الكتاب عندنا تحت أمر الأستاذ (خامساً) قال الأستاذ «قـد عرفـت مـن هـذا أن اتصال النفس بالعقل الفعال ليـس معنـاه الفنـاء فيـه أو الاندغـام كمـا عرفتـه الجامعـة» فنحـن نقـول أن الجامعة لم تقل أن «الاتصال» معناه الفناء في الله أو الدخول فيه (سبحانه وتعالى) فإن هـذا القـول يقولـه المتصوفة لا الفلاسفة. وإنما معنى الاتصال ما ذكرناه هناك أي معرفة الله تعالى حق معرفته والوصول إليـه بالفكر عن طريق العلم لا عن طريق الصلاة كما يُفهم من سياق الكلام عند أول نظر.

الخاتمة

والحاصل من كل ما تقدم أن المتكلمين الأصليين يُنكرون الأسباب كما يفهمها الفلاسفة. وأن ابن رشد يرى في خلق العالم واتصال الخالق به وبالإنسان وخلود النفس آراء مناقضة لكل الأديان. وإلا فإذا كان المتكلمون لا يُنكرون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبه إلهياً مليّاً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمها العامة على ما ذكرناه في الجزء الماضي ـ فما سبب الخلاف بينهم ولماذا اضطهدوه وكفروه. لماذا سمّاه الخليفة المنصور "معطلاً وملحداً" في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف. وما معنى كلمة "المعطل الملحد" هنا أليس معناها الكفر. ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصاري وابن أبي أصيبعة وغيرهما من القصائد التي نظمها يومئذ شعراء الأندلس في ذم ابن رشد ونسبة الكفر والزندقة إليه. فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على أن مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلامي خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهم إلا أن تُلطف هذه المبادئ وتخفف بأن يُحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الأندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا درى به من مكانه الأبدي. ذلك لأنه صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان فكيف يستحسن إنكار ما صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين. أي أنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه "فصل المقال" هذه القاعدة الكبرى "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي" ـ فكيف يجوز حذف شيء من ذلك "البرهان" الذي نصبه الفيلسوف في أرض الأندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الأباطيل.

بقيت لنا كلمة نسوقها إلى رصيفنا الفاضل منشئ المنار المغرم «بالدفاع عن أئمة المسلمين وإظهار الفرق بين الحق والباطل» وكلمتنا هذه هي الشكر له لأنه تنازل عن الدفاع إلى فضيلة الأستاذ المحترم كما قال في صدر مجلته. وبذلك أحسن إلى اللغة العربية وقرائها لأنه مكّنهم من قراءة مقالة فلسفية بليغة لا يكتبها قلم غير قلم الأستاذ في هذا الزمان. وأحسن إلى نفسه بأن كفاها مشقة الخوض في موضوع فلسفي صعب لم يتعود الخوض فيه وهو فوق طاقته. وإن رام الرصيف تحقيق ما نذكره له هنا من أن هذا الأمر فوق طاقته لأنه يقتضي درساً لم يدرسه وبراءة من كل هوى غير هوى الحقيقة المجردة فليقابل قوله في مقدمته بقول الأستاذ في مقدمته فيظهر له حينئذ أن بين القولين ما بين العلم الذي لم ينضج بعد وبين العلم الناضج المقرون بالنزاهة والكمال. ولعل الرصيف لا يعتب لهذا المقال فإن الحق أولى أن يقال وتلك المقدمة لا يخرج منها إلا هذه النتيجة.

فرح أنطون

المصدر: الجامعة. السنة الثالثة ـ ١٩٠٢

- ٥ -

الفلسفة المادية . حقيقتها . ونتائجها

شبلي شميل (١٨٥٣ - ١٩١٣)

يعقوب صرّوف (١٨٥٢ - ١٩٢٧)

عزيزي الدكتور صرُّوف

أشكرك أولاً. ثم أستميحك الإذن في الملاحظة الآتية

في كلامك على «الرُّجحان» في المقتطف قلت:

«والظاهر أن الدكتور نظم هذه القصيدة وشرحها قبل نشوب الحرب الحاضرة وما أنتجته الفلسفة المادية».

فهل أنت من المعتقدين أن الحرب الحاضرة وفظائعها نتيجة هذه الفلسفة؟

إذا كان العلم اليوم زاد العدة فتكاً والسطوة اتساعاً، ولم يهذب الطبائع كما ينبغي، ولم ينظّف العقول كما يجب، ولم يمنع الحروب الجائرة، فهل كانت الحال في الماضي أصلح، وهل كانت الحروب أقل، أم كانت أكثر جسوّاً وفظائعها أشنع كذلك «بطبيعتها» منها اليوم، مع شدّة شناعة الحرب الحاضرة؟ وهل يجوز في أحكامنا أن ننسى تاريخ المقابلة؟

وما هي الفلسفة المادية، وما هو تعليمها في الاجتماع؟

يقولون أن الفلسفة المادية إنما هي فلسفة المصلحة، وأن المصلحة سبب الحرب اليوم. وكلا القولين صحيح. ولكنهم يقولون أيضاً - والجرائد صرعتنا[1] بترديد هذا القول ـ إن فلسفة المصلحة من شر التعاليم. فهل هذا صحيح؟

ألم تكن الحروب في الماضي لأجل المصلحة؟ أو ليست المصلحة الدافع لنا في أعمالنا جميعها حسنة كانت أم غير حسنة، مادية أو أدبية، دنيوية أم غير دنيوية، وهل أحد منا يسعى لغير مصلحة؟

فبماذا تُشانُ المصلحة أن تكون مهمازنا في أعمالنا؟

ولكن المصلحة ما هي؟ وأين هي؟

[1] بالمعنى العامي الدارج.

هذا الذي يختلف الناس فيه، وقلَّ منهم من يفهمه على جليّته، أو يعمل به وإن فهمه إن لم يرسخ في طبيعته.

أكثر الناس في الاجتماع حتى اليوم يعملون كأن مصلحتهم لا تتفق على مصلحة سواهم وهذا سبب أكثر مصائب الاجتماع وتثاقله في ارتقائه. وكان ذلك في الماضي أكثر منه اليوم فمن كان المسؤول في الماضي؟

الفلسفة المادية أساسها علم الطبيعة[1]. فماذا يعلّمنا نظام الطبيعة في أمر هذه المصلحة؟

الطبيعة تنظر إلى المصلحة العامة في كل أعمالها. ولكنّ المصلحة العامة تتوقّف على المصلحة الخاصة، وإلا لم تنتظم مجاميع من وحدات، ولم تنتظم أجسام من مجاميع، فهي لذلك تنظر إلى المصلحة المشتركة أيضاً.

نعم إن في الطبيعة شيئاً كثيراً من القسوة، لأن فيها كثيراً من الإسراف كما في مثال بيض السمك وأزهار النبات الذي ضربتُه. والقسوة هنا شرط لازم لتوفير المصلحة العامة، وإلا عمَّ الموت وبادت المجاميع وبادت الأنواع لعدم كفاءة القوت. فعمل الطبيعة هنا معقول.

والإسراف هنا ليس تبذيراً، بل هو عمل اقتصادي من جنس الأعمال الاحتياطية لسلامة الكل. ولذلك هو يكثر في ما كان كثير التعرض للطوارئ كما في الأحياء التي لا تحضن بيضها، ويقلُّ في ما كان قليل هذا التعرض كما في الحيوانات التي تحضن بيضها وأولادها ومنها الإنسان. فالعمل هنا في غاية الإحكام والغرض الكلي منه متوفر.

والتنازع بين وحدات الجسم الواحد ومجاميعه مهما اشتد فهو تنازع انتخابي لصلحة الجسم وليس هو غالباً العداء المفكك لأوصاله. ولا يكون كذلك إلا بين المتغايرات لصلحة المتماثلات.

هذا ما يعلمنا إياه نظام الطبيعة الغشيمة وتطبعه فينا فلسفتها المادية. وللعقل شأن كبير في ذلك في الاجتماع. ولكنه لا يخرج فيه عن هذه القاعدة حتى يقع في الحيف. وخروجه عنها حتى اليوم كثير.

فهل الحرب الحاضرة تنطبق على هذه الفلسفة أو هل تعاليم مثيريها في الاجتماع معقولة ولو أنهم أساطين في العلم؟

الاجتماع كالجسم الحي. جسم متماثل له وحداته ومجاميعه نظيره هي الأمم والأفراد، ونظامه كنظامه.

فهل في نظام الجسم الحي ما يوجب هذا التنازع التقاطعي المفكك إلا في أحوال معينة أوضحناها هناك كالقضاء على وحدات فاسدة لصيانة المجموع أو على مجموع غير صالح إن لم يمكن إصلاحه لصيانة الجسم. وما خلا ذلك أفليس نظام هذا الجسم يعلّمنا أن التنازع في الأجسام المتماثلة مهما راح فيه من الضحايا فهو تنازع تعاوني إذا جاز لي أن أسمي هذا العمل للمصلحة العامة هكذا؟

والمراد من قولنا المتماثلات والمتغايرات يتضح جيداً من قول اليازجي الكبير

---

[1] كان حقها أن تسمى الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الطبيعة لما كانوا في الماضي يلحقون بلفظة «المادية» من الشبهات من أنها فلسفة شهوانية لدفع ما قد يكون من ذلك عالقاً في ذهن البعض حتى اليوم.

إنـي رأيـت الأُسـد أحسـن خلّــةً　　　مـن جنـس هـذا النـاطق المتمــرد
النـاس تقتـل كـل يــوم بعضهــا　　　والأُسـد تقتـل غيرهـا إذ تعتــدي

فهل يجوز أن تكون الفلسفة المادية أو فلسفة المصلحة سبب هـذه الحـرب وفظائعهـا وهـي في جسم متماثل وبين أعضاء صحيحة وعلى مصلحة غير متوفرة لأحد؟ أم الأولى أن يكون سـببها سـوء فهـم هـذه المصلحة لا أنها نتيجة هذه الفلسفة؟

وما هو شأن هذه الفلسفة في الاجتماع والعلم لم يتخلّل طبقات العامة. ولم يختمر ولم ينضج في رؤوس الخاصة أنفسهم.

والشواهد على ذلك كثيرة من تقاعس المجتمع عامة وخاصة عن المشروعات العمومية النافعة له كـأن العامة لا تدري وكأن علم الخاصة «عذري».

بل شاهدُنا هذه الحرب نفسها التي تراق فيهـا الدمـاء بحـاراً وتذهـب المصـالح فيهـا جزافـاً لمطـامع جنونية في رأس مفتون تحف به زمرة من تجار وسياسيين وعلماء خرِبي الذمم أو مشـرَّدي الرويـة. وهـل ينقاد للسفاحين المخربين غير المغفلين؟

فالفلسفة المادية غير مسؤولة عن هذه الحرب. وكان يجب أن تنهى عنها لو كانت النفـوس متشـبعة منها ومدركة لها عملاً بالمصلحة المشتركة التي لا تتوفر المصالح عامة بدونها ـ وما المسؤول عنهـا حقيقـة غير الطمع الجائر والجهل المطبق. والجهل بين الأمم الراقية حتى اليوم أكثر جداً مما يظن.

ألا ترى الأصوب أن تقول معـي أن السـبب الحقيقـي اليـوم لهـذه الحـرب الكـبرى هـو الانتقـال في الاجتماع من قديم راسخ إلى جديد لم يستقر وأنت تعلم كم هي أطوار الانتقال في الطبيعة عنيفــة وشـديدة الخطر. لأن الإنسان إذا كان حتى اليوم لا يعرف مصلحته في الاجتماع كما ينبغي ففي الطبيعـة نواميـس تعاقب الذي يقف في وجه المصلحة العامــة وتقضـي علـى افتتانـه وتـردده إلى هـذه المصلحـة الـتي فيهـا مصلحته أيضاً. وسيخرج الاجتماع بعد هذه الحرب إلى حال أصلح تتقشع فيها شيئاً السـحابات الكثيفـة التي تغم على العقول. ولكن بعد عنف شديد من إثر ذلك التباطؤ وتراكـم المتباينـات. وكـان ينبغـي علـى العقل أن يقيه شر ذلك لو كان أنقى وأرقى.

* * *

وأما ما ذكرته من أمر الاتصال والانفصال والوجود والخلود واحتمال بقاء الوجدانات إلخ. فـلا أُطيـل فيه لئلا يردّنا إلى نظريات يطول الأخذ والرد فيها على غير جدوى وشأن العلم فيها ضعيف.

وكلامك في ذلك قسمان علمي وغير علمي أو طبيعي واحتمالي. فالطبيعي لا محل للخلاف فيـه. وأمـا الاحتمالي فمذهبك فيه ما عدا أنه يخالف الشائع المعروف هو مزيج أقرب تـارة إلى اللاإراديـة. وتـارة إلى المذاهب العلمية الطبيعية. ولكنه يختلف عنها باحتمال بقاء الوجدان بعد فناء الجثمان في القـوة الشـاملة الخالدة المتصلة على صورة يصعب تصورها. فإما أن يكون بقاؤه ضمن الطبيعة، وحينئذ يجــب أن يكـون فيها على غير ما يُعلم عن بقاء قوى سائر الموجودات الطبيعية التي تنشأ منها وتفنــى فيهـا. ومـا دليلنـا عليه؟ وإما هو خارج الطبيعة وحينئذ يبقى علينا أن نفهم فوق ذلك كيف يكون هذا الانفصـال عنهـا مـع

ذلك الاتصال بها. والاجتهاد هنا بيِّن. والحكمة التي سردت عليها الأدلة في نظام الطبيعة على صورة خلاّبة ليست كذلك إلا إذا كان النظام المذكور طبيعياً اضطرارياً. وإلا لم تكن لكثرة الأثرية وكثرة تبدد القوى في الطبيعة كما لا يخفى. وكان ينبغي اتقاؤه لو كان العمل غير طبيعي. اللهم إلا أن تكون فيه على مذهب أستاذنا الأكبر الدكتور فان ديك «من أن الذي يصنع ساعة تصنع ساعات هو أعظم من الذي يصنع كل ساعة وحدها» فيكون الشأن بعد ذلك للطبيعة. على أن ذلك مهما فيه من الحكمة للتسامح الذي فيه لأجل العلم لا يجلو مسألة الخلق من طبيعي تارة وغير طبيعي أخرى بالنظر إلى مقامه من هذا الاتصال والانفصال في آن واحد، ولا يبين مكان الاستقلال للصانع، وكيفية بقاء الوجدان للمصنوع. وإذا كنا لا نفهم المراد من هذا البناء والهدم الترادفين لغرض غير طبيعي فماذا يهم الطبيعة من ذلك والغرض الطبيعي منه متوفر لها في تطورها. ولا بأس من ذلك كله إذا كانت النفوس ترتاح إليه وإذا كان لا يقف في سبيل العلم. واليوم لا يقف كما كان يقف منذ خمسين سنة فقط. والشوط الذي قطعه العقل في هذه المدة من هذا القبيل يفوق كل حساب. اذكر ذلك هنا ليس لأنه من موضوعنا ولكن لأبدي سروري من التحول البديع الذي حصل في العقول في هذه البرهة الوجيزة بالمذاهب العلمية الحديثة التي كان لمقتطفكم الأغر الفضل الأول والأكبر في نشرها بيننا. ـ واقبل فائق احترامي

الدكتور شبلي شميل

[المقتطف] لم نكد نقرأ قولكم:

قابلوا عصرنا بظلم عصور ساده الدين ثم بعد أجيبوا

حتى تمثلت أمام أعيننا فظائع الحرب الحاضرة واستعداد الألمان لها مادياً وأدبياً. مادياً بإعداد العدة الكثيرة لها من القواد والجنود والمدافع والقنابل والغازات والجواسيس والقواعد التي تنصب عليها المدافع في بلاد العدو. وأدبياً بسعي فلاسفة الألمان وعلمائهم إلى استخدام العلوم الفلسفية والبيولوجية لإقناع الشعب الألماني أنه أرقى الشعوب كلها ويجب أن يسودها ويستحل في سبيل هذه السيادة كل محرّم. ولذلك ظننا أنكم نظمتم قصيدتكم وشرحتموها قبل شبوب هذه الحرب وما أنتجته هذه الفلسفة المادية. وعسى أن تطالعوا خطبة الفيلسوف برغسن التي افتتحنا بها هذا الجزء ومقالة صديقكم الدكتور أبي خاطر فيه.

ونريد بالفلسفة المادية الفلسفة التي تعلم الناس أن يحصروا نظرهم في المادة ونواميسها وينفوا كل ما سواها. فهي لا تكتفي بقول الفيلسوف سبنسر أن الخالق غير معروف ولا يعرف بل تنفي وجوده مستقلاً عن المادة كما قال الفيلسوف لوتز. وإذا صحّت هذه الفلسفة وجدت فيها فظائع الألمان أقوى مبرر لها وإلا فكيف لا يجوز للإنسان أن يقتل الذين يرى أنهم واقفون في سبيل تقدمه كما يجوز له أن يقتل الأسود والذئاب والبعوض والذباب. ولماذا لا يجوز لابن باريس وبرلين أن يقتل الزنوج الذين يمنعونه من دخول غابة في قلب أفريقيا ليصطاد فيها كما يجوز له أن يقتل قرداً أو أفعى يمنعانه من دخولها. ألا ترون أن المانع الذي يمنع الناس من أن يغبن أقوياؤهم ضعفاءهم هو في الغالب شيء غير المادة وغير نواميسها.

ولا يفيد الاحتجاج بالعجماوات أن طوائفها عائشة على تمام الصفاء كما في النمل والنحل والجراد لا يغني بعضها بعضاً ولا وازع لها غير الناموس الطبيعي فإن العجماوات مرّ عليها ملايين كثيرة من السنين وهي على حال واحدة تقريباً فرسخت فيها غرائز يتعذر نزعها منها. وأما البشر فشذوا عن سائر أنواع الحيوان من هذا القبيل مهما كانت أسباب هذا الشذوذ وتمكنوا من التغلب على طباعهم والتطبع بغيرها. فإذا قام في نفوس جماعة أنهم أرقى من غيرهم وأنه يجوز لهم أن يتسلطوا على الغير ويمتهنوه فعلوا ذلك. وهذا كان شأنهم من قديم الزمان ويظهر لنا أنه زاد في هذه الأيام حيث بني على قواعد علمية كما بناه فلاسفة الألمان حتى أن الشاعر كبلنغ الإنكليزي وهو من أهل الخيال الذين ينتظر منهم أن يكونوا أبعد الناس عن الغطرسة وأقربهم إلى السجية السمحاء طلب من قومه في بعض قصائده أن يعاملوا أهالي جنوب أفريقيا كما يعاملون أنفع المواشي لهم. وأناس يقولون هذا القول لا يكثر عليهم أن يذبحوا تلك المواشي إذا نشزت عليهم أو استحبوا لحمها. والظاهر أن الألمان يفعلون مثل ذلك في مستعمراتهم ولكننا نعتقد أن الشعب الإنكليزي لا يزال متمسكاً بقواعد دينه الذي يعلم أن الناس كلهم أخوة ومن دم واحد فهو أرأف من الألمان بسكان أفريقيا وبكل مستضعف.

ورب قائل يقول أن الفلسفة المادية تمنع ارتكاب الفظائع وتنهي عن إثارة الحروب وتوجب على الناس أن يعيشوا عيشة راضية. ولكن القول شيء وتأييده شيء آخر لا سيما وأن المشاهد ينفي هذا القول ويثبت أن الفلسفة المادية مسؤولة عن هذه الحرب وأن عدم نهيها عنها كان حيث النفوس مشبعة منها. أما سائر البلدان حيث النفوس غير مشبعة منها فارتكاب الناس للفظائع قليل جداً. وقُبيل كتابة هذه السطور وقع نظرنا على المقطم الصادر اليوم (٢٤ مارس) وفي تلغرافاته وأخباره الفقرات التالية:

(١) «كان في محطة سكة الحديد (في مدينة زيبروج) قطار ألماني فيه ٣٥٠ جريحاً من الألمان فلم تقذف الطيارات والبوارج (الإنكليزية والفرنسوية) القنابل عليهم».

(٢) «وقد أنقذ الروس جميع بحارة الباخرة» (والباخرة ألمانية)

(٣) «ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن جميع الدوائر العسكرية البريطانية تطري الضباط والجنود العثمانيين على ما أبدوه من الشهامة والرجولية في حربهم وتقابل بين هذه الصفات العسكرية الرائعة وبين ما فعله الألمان»

والتقينا نحن ببعض الذين عادوا من غليبولي من ضباط الجيش البريطاني وسمعناهم يثنون الثناء المستطاب على الجنود العثمانية وقد ذكروا لنا بعض أفعالهم الدالة على شهامتهم ومروءتهم وقالوا أنهم لم يروا منهم شيئاً يعاب عليهم.

إن الضباط الترك والضباط العرب عاملوهم (أي عاملوا الأسرى البريطانيين الذين كانوا في أسر العرب في حدود مصر الغربية) بالرفق والإنسانية والشفقة وأن المشقة التي عانوها لم تنشأ عن سوء المعاملة بل عن قلة الطعام واللباس والأدوية وأن آسريهم كانوا مثلهم وقاسوا معهم ما قاسوه من هذا القبيل»

فقابلوا أيها الدكتور الفاضل بين أفعال هؤلاء الإنكليز والفرنسويين والروس والترك والعرب وبين أفعال الألمان تلامذة الفلاسفة الماديين وما فعلوه بركاب السفن التي أغرقوها وبالأسرى الذين أسروهم وبالنساء والبنات اللواتي احتلوا بلادهن.

وكل ما تقدم لا يحط من قيمة العلوم الطبيعية ونفعها الكبير ولا ينفي وجوب الحث على تعلمها والعمل بها ولكنه يدل على حاجة الإنسان إلى التعاليم الأدبية مهما كان أساسها ـ التعاليم التي توجب على الناس الحب والرحمة والحنان وتصرفهم عن القسوة والغطرسة والإيثار.
أما سائر ما استطردتم إلى ذكره مما تقوم عليه أدلة علمية أو فلسفية أو لا يزال في معرض الفرض فالإسهاب فيه يبعدنا عن الموضوع المقصود بالذات. وإننا نشكركم على ما وصفتم به المقتطف وهو يفتخر بأن قراءه استفادوا مما تتحفونه به آونة إلى أخرى من الفوائد العلمية والأدبية والفلسفية.

المقتطف

المصطلحات الفلسفية

سادتي الأفاضل

على السؤال نمرة ٢ من مقتطف فبراير الحاضر أجبتم الأستاذ عبد الباري أن كتب الفلسفة تأليف ابن سينا لا تفهم (وهي الحقيقة التي لا جدال فيها ولا مراء). غير أني بينما كنت بالأمس أتصفح فهرس مكتبة «هندية» لسنة ١٩١٦ قرأت في الصفحة ٣٧ منها سطر ٤ اسم كتاب «مبادئ الفلسفة القديمة لأبي النصر الفارابي» فجئت بهذا أقول أنه ربما كان في هذا الكتاب ما يفي ببعض حاجة الأستاذ عبد الباري والسلام ختام.

أحمد الصراف

المصدر: مجلة المقتطف ـ القاهرة ـ نيسان ١٩١٦

- ٦ -

الفلسفة والعلم والألمان والحرب

شبلي شميل ١٨٥٠ - ١٩١٧

الذي شرّد الألمان وأضرّهم، وأضرّ العالم بهم اليوم، ليس العلم الطبيعي وفلسفته المقيدة به، بل تعلُّقهم على الفلسفة المطلقة المنتشرة بينهم أكثر مما هي بين سائر الأمم والتي كانت دائماً شؤماً على الاجتماع في كل العصور. ودكاترتهم في هذا الباب يقرعون دكاترة العالم أجمع عداً في كل الأبواب.

فهذه الفلسفة العريقة فيهم، والتي لا علاقة لها بالعلم الطبيعي هي التي ضلّلتهم في المسائل الاجتماعية وحملتهم على هذه الجناية الكبرى على الاجتماع وعلى أنفسهم. وهي التي مكّنت سواسهم منهم للمغامرة بهم سعياً وراء أحلام غير موزونة هي في هذا العصر خاصة جنون مطبق. وأعمت حكّامهم عن أن يروا نتيجة ذلك عليهم. فأسرة هوهنزلرن اليوم في احتضار، وسيُجهز عليها متى ثاب القوم إلى رشدهم، وعِبَر هذه الحرب ستجعلهم يثوبون مهما غلظت طباعهم وأظلمت عقولهم. وما هو شأن العلم الطبيعي وفلسفته المادية في أمة يجوز عليها الاعتقاد في نفسها أنها شعب الله الخاص، وفي حكام يزعمون أن الآلهة تناجيهم ويعملون السيف معوّلين في النصر عليهم.

فأنا لا أدفع عن الألمان فظائعهم حتى أُحجّ بها. ولا أظن أحداً حسبها عليهم أكثر مني، حتى أني استُهدِفتُ لطاعن الحمقى الجبناء المتشيعين لهم من مقوّسي الظهور الراتعين اليوم في بحبوحة من نِعَم الذين أغدقوا عليهم خيرات الأمن فكانوا لهم من الثالبين. وإنما أُنكر دعوى الذين ينسبون ذلك فيهم إلى تأثير العلوم الطبيعية والعمل بفلسفتها المادية كما يقولون. كأن الألمان اليوم بين أمم أوروبا الراقية هم المستأثرون بهذه العلوم وحدهم، وشأنهم فيها فوق الجميع، وهو وهمٌ. وكأن هذه العلوم ترمي حقيقة إلى ذلك وهو وهمٌ أيضاً. وأي تعليم فلسفي أو سواه كان يحكم العالم في العصور الخوالي يوم كان التفظيع والتشنيع يستنفد كل ضروب التفنن، ويوم لم يكن للعلوم الطبيعية وفلسفتها المادية عين ولا أثر.

وأنا وإن كنت أسلم بحسن صنيع الآخرين في هذه الحرب في معاملة الناس والآثار كالإنكليز والفرنساويين خاصة، وأحمدهم عليه، فلا أسلم بأن السبب انحرافهم عن تعليم العلوم الطبيعية وفلسفتها، وشأن هذه العلوم عندهم أعظم مما هو عند الألمان من كثرة فلاسفة هؤلاء وقلّة فلاسفة أولئك مما يدل على أن فهمهم لهذه العلوم أتم ونظرهم من خلالها إلى المصلحة أوسع.

وإني ليسرّني أن أعلم اليوم، ولو بدهشة، أن الأتراك مع خلوّهم من كل علم، صاروا ممن يضرب المثل بهم في حسن الصنيع في الحروب، على الرغم مما كتبوه عن أنفسهم في سفر خروج الأرمن من هذه

الدنيا الفانية إلى العالم الباقي. وهي نعمة تهبط أحياناً على الناس من عل ولا علاقة لها بالعلم، وقد يكون لها علاقة بغير العلم مما لا يزال الاجتماع يئنُّ منه. وإن كنت أعذرهمً على فظائعهم وأعذر سائر الشعوب الذين في مرتبتهم لجهلهم بالنسبة إلى الألمان الذين لا عذر لهم لاتصافهم بالعلم عن حق.

فلندع العلوم الطبيعية وفلسفتها المادية جانباً ولا ندنّسها بفظائع الألمان في هذه الحرب، ولنبحث عن السبب الصحيح في تعاليم أخرى غير هذه التعاليم.

لا ريب في أن الذي دفع الألمان إلى هذه الأعمال الخرقاء في هذه الحرب الشنيعة هو تعاليمهم الفلسفية المنطبقة على طباعهم من جهة وعلى مرامي سوّاسهم من جهة أخرى، وقد ظنوها الطريق المثلى إلى بغيتهم. ولا ريب أنهم أخطأوا، وخطأهم هنا لقصر نظر اجتماعي لا لشيء آخر.

وأما الظن بأن تعاليمهم هذه مستخرجة من العلوم الطبيعية. ومنطبقة على فلسفتها المادية فهو بعيد عن الصواب بعد الثريا من الثرى. فإن كان في تعاليم بعضهم ما يرمي إلى مثل هذه الدعوى لدعم نظرياته الفلسفية السابقة فهو وهم منه أو تضليل مقصود، كما أبنتُ ذلك في غير هذا المكان، وكما يستفاد من مقالة زميلي الدكتور أبو خاطر التي عبَّر بها عن أفكاري بأحسن مما كنت أستطيع. فمطالعتي لها لا تضعف حجّتي بل تؤيدها، وإن كان يرميهم فيها بسوء الفهم فقط، وأنا أرميهم فوق ذلك بسوء القصد.

وكلام حضرة الزميل هنا هو أبلغ وأعظم قيمة من كلام الفيلسوف برغصن في هذا المعنى والسبب هو أن برغصن فيلسوف يعالج المعلوم متأثراً بالموهوم، وزميلي طبيب طبيعي لا يتلمس في طيات الغيوم وما بين النجوم.

وكلامي هذا لا يحط من قدر مقالة الفيلسوف برغصن في بابها. صاحب كتاب الإرادة الحرة، وهي ليست حرة إلا في دائرة الراجح من موروث ومخبور. كما أن زميله الفيلسوف رشيه الشهير هو من زعماء الأسباب الغائية، ولكنها ليست المجرد المطلق ولا الطبيعي المقيد، كل ذلك من سيئات سطو الفلسفة على العلم، والواجب الضد.

فالفيلسوف المذكور لا يتعرض هنا للطعن في فلسفة العلوم الطبيعية، وإنما هو يقرر ما في أخلاق الألمان من الشذوذ، وفي أفعالهم من الخرق. وقد وصفهم أنهم أهل شعر وفلسفة منذ زمان طويل، أي قبل أن يكونوا علماء. وهذا الميل فيهم صرفهم إلى تحويل كل شيء إلى «صورة صناعية» أي غير طبيعية. فلما انتشر العلم الطبيعي بينهم لم يعانوا استخدام ما فيهم من الميل الفلسفي لاستخراج كليات هذا العلم كما هي حقيقة، بل حوّلوا هذه الكليات إلى غرضهم المرسومة «صورته الصناعية» في ذهنهم طبقاً لفلسفتهم الخاصة حسب مرمى أهوائهم، بناءً على أنهم «أهل فكر وخيال لا تهمهم حقائق الأشياء» كما قال عنهم الفيلسوف المذكور. وكان المنتظر أن العلم والاختبار يصرفانهم إلى هذه الحقائق في الأمور الاجتماعية، فلم يكن شيء من ذلك، وكل ما تم لهم أنهم انتظموا كالآلة الميكانيكية العمياء التي يسهل عطبها لأقل عطل فيها. فشردوهم في فلسفتهم حملهم على بذل هذه القوة لغرض اجتماعي لا ينطبق على ما يستفاد من نظام الأحياء، فلم يتبصروا ليدركوا حقيقتهم في جسم المجتمع البشري، ونسبتهم فيه إلى سائر أعضائه وبالتالي ليصونوا مصلحتهم بصيانة مصالح المجتمع التي لا تقوى مصلحتهم إلا بها، فكان منهم هذا التهور الذي جنى عليهم حتى اليوم أكثر مما جنى على الآخرين.

ولا عبرة بالقول أنهم طمحوا حينئذ بأنظارهم إلى ما هو «مادي محض»، فإن هذا لا يجعل ماديتهم نتيجة الفلسفة المستخرجة من كليات العلم الطبيعي، ولا يجعلهم بالحقيقة ماديين أكثر من سواهم، وربما فاقهم سواهم كالإنكليز خاصة في الحياة الاجتماعية العملية المتوفرة فيها مصلحتهم. فالألمان نظير كل الأمم طلاب مصلحة. والمصلحة لهم ولسواهم «مادية» قبل كل شيء. فامتلاك بلاد والانتفاع بأناسها وأرضها ومناجمها إلخ كل ذلك «مادي». ولكن الذرائع الموصلة إليه قد تكون مادية، وقد تكون أدبية حسب المقام من جهة، وحسب الفهم والإدراك من جهة أخرى. فكل ما لا يوصل إلى هذه المصلحة من هذا أو من ذاك، فالتعويل عليه خرق يعاب كما في قول الشاعر:

ووضع الندى في موضع السيف العلي   مضرٌ كوضع السيف في موضع الندى

وما من عاقل اليوم يقول أن الألمان ينالون بغيتهم في المجتمع بسحقه، لا بإدماجه، بالطرق التي ساروا عليها حتى الآن. فقد ظهروا أنهم، مع علمهم الغزير، جاهلون لطبائع العمران. فهم إذا كانوا اليوم علماء مبرزين، وصناعاً ماهرين، فهم قبل ذلك فلاسفة مشرّدو الرؤية. وإذا سطت الفلسفة على العلم، وحوّلته لغرضها، ولم ترتبط به، ولم تُبنَ عليه، كان شرُّها أعظم جداً مما لو كانت بدونه كما في البلاد التي معوِّلها على العلوم الكلامية، والعلم الحقيقي منها مفقود.

ولقد سبق لي أن أسهبت الكلام في ذلك في خاتمة المجلد الأول من مجموعتي. ثم في رسالة «آرائي» بعد ذلك حيث افتتحت الكلام بقولي: «أنا لا أحب أن أعنى كثيراً بالفلسفة إلا ما كان منها من قبيل الاستقراء العملي فقط، لما تجرُّ إليه غالباً من السفسطات البالغة إذا شردت عن العلم».

ومن حسنات هذه الحرب أن مجرى الأفكار في الفلسفة وسائر العلوم الكلامية وفي المباحث الأدبية كالرومان(*)، أخذ اليوم يتغير كثيراً. فقد كثر طعن الفرنساويين أنفسهم على كتابهم في أسلوبهم في أقاصيصهم الموضوعة، وما فيها من التأنُّق في تصوير ما لا ينطبق على الحقيقة. ولقد قرأت أخيراً خطاباً لأحد أطبائهم في العلم والفلسفة ألقاه في إحدى الجمعيات الطبية بباريس اقتطف منه ما يأتي ولو انحرفت قليلاً عن الموضوع، ليعلم ذلك الذين هاجوا عليَّ وماجوا يوم قلت أن فلسفة أرسطو وإضرابها أضغاث أحلام، وخبط في أوهام. قال:

«إن كلود برنار أوضح لنا التضاد الكائن بين الفلسفة والعلم وهو برسمه لنا قواعد الطب الإمتحاني، قام يحذرنا من الفلسفة التي ترمي، نظراً لما في عقلنا من الضعف وحب الأثرة إلى أن تكون ذات تعليم استبدادي، وإلى السطوة على العلم بالمنطق وحده وهذا يحول دون التثبت بالدرس. وهو يقول بوجوب اقتران الفلسفة بالعلم، لكن إذا كانت الفلسفة خالية من السند العلمي، لتسبح تائهة في طيات الغيوم، فالعلم في غنى عنها. ومن كلامه قوله: «أرى العلماء يستطيعون عمل اكتشافاتهم ونظرياتهم والقيام بعلمهم من غير الفلاسفة». فالعلماء والمخترعون هم بالحقيقة المحسنون الحقيقيون للإنسانية. وماك آدم(1) وستفنسون(2) عملا لتقريب الناس بعضهم من بعض أكثر من أفلاطون في جمهوريته التي لا تُسكن.

(*) الرومان هنا تعني الرواية. م. خ.

(1) مهندس إنكليزي مخترع رصف الشوارع بالطريقة المعروفة باسمه.

(2) مهندس إنكليزي مخترع أوتوموبيل السكك الحديدية.

أو من أئمة الفلاسفة الأنسيكلوبيذيين[1] والفلاسفة بوجه العموم لم يكونوا بركة على الإنسانية بل بالضد. وهاك ما قاله بونابرت عن روسو[2] قال: «كان أفضل لراحة العالم أن لا نكون وُلدنا لا أنا ولا هو». فإن هذا الرجل السفسطي لم يكن أقل ضرراً على الإنسانية من توماس موروس[3] بآرائه الخيالية، أو من فنلون[4] بمدينته صالنْت عاصمة المستحيل. فإنه، أي روسو، صنع إنساناً لا وجود له إلا في مخيلته أطلق عليه اسماً رومانياً هو (اميل)، وجعله بين الرجال نموذجاً فذاً، إذ رباه تربية عالية أرستقراطية حملت الطامعين المستبدين على التشبه به للسطو على الجماهير والحاق الضرر بهم لشدة أمانتهم بالكاتب نظراً لما في إنشائه البديع من الخلابة المؤثرة فيهم،[5] وربما نقلت الخطاب كله في المقتطف.

فالفلسفة المادية التي اصطلح البعض بأن يطلقها على الكليات المستخلصة من العلوم الطبيعية ليست فلسفة الألمان حقيقة، ولا هي سبب هذه الحرب وفظائعها. وما سببها إلا فلسفتهم الخاصةالخارجة عن مدار العلم الطبيعي، وهي فلسفة أثرة غير اجتماعية خيالية عريقة في الغموض والإبهام.

الدكتور شبلي شميل

المقتطف جـ ٥ م ٤٨، أيار ١٩١٦.

---

(١) فلاسفة فرنساويين في القرن الثامن عشر منهم دالمباروديدرو وفولطير، إلخ.

(٢) جان جاك روسو فيلسوف فرنساوي وكاتب شهير.

(٣) فيلسوف المانى من طراز الفلاسفة الأقدمين.

(٤) واضع كتاب تلماك لإرشاد وريث عهد مملكة فرنسا فقد جاء فيه وصف مدينة خيالية أطلق عليها هذا الاسم وزعم أنـــه بها يرشد تلميذه إلى حسن الحكم في الرعايا.

(٥) a Medecine Internationase Mars 1916. Allucution du D. P. J. Larrieu, Paris.

- ٧ -

أسلوب الفكر العلمي

نشوءه وتطوره في مصر خلال نصف قرن

إسماعيل مظهر ١٨٩١ - ١٩٦٢

نشوء أساليب الفكر، سواء أكانت علمية أم أدبية، وتغير نزعة الفن، واختلاف السبل التي تنتحيها الآمال أو تتمشى فيها العواطف أو تثور من أجلها الانفعالات، كلها منازع لا تدل على شيء دلالتها على أن للأمم حياة كامنة، تختفي وراء الظواهر الاجتماعية التي تقع آثارها تحت حِسِّنا. على أننا إن مضينا في بحثنا مؤمنين بأن لأساليب الفكر نشوءاً وأن لنزعات النفس مناهج تتغير وتتحول، وأن للآمال التي تجيش في الصدور والعواطف والانفعالات التي تمتلئ بها المشاعر مناحٍ خاصة، ومنازع تتبدل ولا تثبت على حال، فإنما نمضي في ذلك مقتنعين كل الاقتناع بأن للأساليب الفكرية وما إليها من مظاهر الحياة الكامنة، أجل ينقضي كحياة الأفراد، وأن نشوءها وتطورها خاضع جهد الخضوع لسنن الحياة، وإن كان من الصعب أن نعرف من حقيقة تلك السنن شيئاً، أو نستبين من خوافيها أمراً.

تتكون الحياة الكامنة في الأمم من مجموع تلك «الآمال الغامضة المبهمة التي تجيش في صدور الآلاف المؤلفة من أبناء آدم وهم عاجزون عن إقناع شهوتنا أو التعبير عن حقيقتها، والسقطات والهزائم التي تمر في عالم الحياة من غير أن يعرفها أحد ويهتم بها إنسان، والرغبات التي تعيش في صدور الناس ممتدة في سلسلة من التواصل والتتابع غير متناهية، أو تتشكل في صورة ما من صور حياتهم، والمحاولات التي يتشبث بها الناس ابتغاء الوصول إلى حل المشكلات العملية التي يمليها الطمع عليهم، أو تبعث بها الحاجة في النفوس، وتلك الساعات الطويلة التي ينفقها محبو العلم سدى، طمعاً في الوقوف على أسرار الطبيعة: جماع هذه المجهودات المخبوءة وراء أستار الحياة، هي التي تكون ذلك الهيكل الذي نسميه «فكر الأمة» ولا يطفو منه ظاهراً على سطح الحياة إلا جزء ضئيل بارز في صورة من الأدب أو العلم أو الفن أو المنتجات المادية»[1].

وإذن ففي مشاعر الناس وآمالهم وانفعالاتهم وعواطفهم، وفي أعماق تصوراتهم يجب عليك أن تتغلغل مسترشداً بمصباح «ديوجنيس»[2] لتفتش في تلك الأغوار القصية عن ضالتك، إذا أردت أن تتكلم في أساليب الفكر أو تعبر عن شيء من أسرار الحياة الكامنة في تضاعيف الأمم، على أنك لا محالة عاجز

---

[1] راجع الأستاذ مرتز في مقاله نزعة الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر، ص ١٥ و١٦ من الطبعة العربية.

[2] فيلسوف يوناني من المدرسة الكلبية، كان يمشي في وضح النهار وفي يده مصباح منار، فإذا سئل عن ذلك أجاب: أفتش عن إنسان.

عن أن تبلغ من التغلغل في صميم تلك الأغوار إلى نهاية تلمس فيها الحقيقة العلمية، أو تبلـغ عندهـا إلى الأسباب التي تحرك الجماعات وتقسرها على أن تتبع في الحياة طريقاً ما.

من هنا نعلم علماً حقاً أن الوقوع على نقطة ابتداء نبدأ منها سفرنا في تقصي الأسباب التي تغـير مـن أساليب الفكر أمر بعيد مثاله، إن نحن بحثنا وراءه في حياة الأمم الكامنة. لهذا يجب علينا أن نرجع إلى ظواهر الحياة الملموسة لنتخذ منها نقطة ابتداء نتقصى بها شيئاً عن المتجه الذي يتمشى فيه الفكـر، وأن ندرس الأسباب الظاهرة التي حدت بالجموع البشرية إلى اتباع سبيل دون غيرهـا أو الاستنامة لفكـرة أو مذهب أو مبدأ دون أن نتصور يوماً أن في مستطاعنا معرفة الأسباب الحقيقية المستترة وراء تلك الظواهر.

«خصت بعض عصور التاريخ بقيام حركات فاصلـة، وحـوادث عظيمـة امتصـت كـل القـوى العاملـة النشيطة، واندمجت فيها كل العناصر العقلية والتخيلية، حتى إنك لتجد أن تلك الحركـات قـد مضـت مستبدة بأمرها إما لتخضع كل القوى المنبعثة في عصر ما للعمل في سبيل إبـراز غـرض معـين؛ أو تثبيـت فكرة بذاتها، وإما أن تلغيها وقد جرفت أمامها كل شيء إلى جو من التنازع والجلاد، يوجه بكل ما فيه من مختلف الصور والقوى إلى تزكية الحادث الرئيسي الذي تلتف من حوله قوة الفكر والعناصر. والأمثال التي يرويها التاريخ كثيرة منها تلك القرون الطويلة التي يقص أخبارها تاريخ اليهوديـة، والعصـور الأولى أينعت فيها الكنيسة النصرانية، والزمان الذي تقشعت فيه عن المدينة سلطة اللاهوت، وزمـان الإصـلاح البروتستانتي، وعهد الثورة الفرنسوية»[1].

في مثل هذه العصور لا يعوزك البحث أن تعنت نفسك باحثاً وراء نقطة ابتداء ترتكز عليها، وتتخذها لبحثك أساساً. في حين أنك تمر على قرون أخرى من الزمان مراً سراعاً، فلا تجد فيها من حادث يلتئـم من حوله الفكر أو أشخاص يجذبون بقوة عقولهم أو ثورة مشاعرهم أو قوة انفعالاتهم أو تأجج عواطفهـم، عقول الناس حول فكرة أو مذهب أو مبدأ تتخذ منه نقطة ارتكاز ترتكز عليهـا. قـد تعجـز عـن أن تجـد نقطة ارتكاز ترتكز عليها في عصر برمته من عصور التاريخ. وقد تعجز عـن أن تقـع علـى ذلـك في تـاريخ أمة، وقد تفوز بأمنيتك في تاريخ أمة أخرى. فهل تقع في تاريخ مصر الحديـث، لا في تاريخهـا القريـب منذ نصف قرن، بل منذ قرن ونيف من الزمان، منذ أن غزا نابليون أرض مصر إلى اليـوم، علـى حـادث التأم من حوله الفكر التئاماً يكفي لأن يغير من أساليب الفكرة العلمية أو الأدبية؟

لم يترك فتح نابليون من أثر بيِّن في تغير أساليب الفكر. فقد وطئـت أقـدام الجيـش الفرنسـوي أرض مصر وتركتها، وأهل مصر في فجوة من كهف الزمان، بل في أعمق فجواته، ما تحركت فيهم شاعرية ولا انفجر فيهم انفعال ولا اهتزت لهم مشاعر.

لا يعوزنا لإثبات هذه النظرية من دليل. فإن أكبر علماء الأزهـر، كـانوا إذ ذاك أكـبر عـون لنـابليون على تحقيق مطامعه، ولم يهتز فيهم عرق ولا نبض لهم قلب. السبب في كـل هـذا أن الحيـاة الكامنـة أو الفكر الكامن كان إذ ذاك مفكك الأوصال مشتت العناصر ضعيف الأثر، فلم يلتئم حول فكرة معينة أو مبدأ بذاته فينوء بقوة التئامه على تلك العقبة التي تصده عن الانصراف في السبيل التي تخطها له الطبيعة.

---

[1] عن مرتز.

كذلك لا نستطيع أن نتخذ من عصر محمد علي الكبير نقطة ارتكاز قد يقال فيها أنها السبب في تغير أسلوب الفكر في مصر فهنالك سيقت الجماعات المصرية سوقاً نحو غايات لم تعرف يوماً أنها مسوقة في سبيلها، ولم يشعر بما ينتظرها وراء تلك الغايات من المقاصد التي كانت تجول في رؤوس زعمائها. تجد هذا جلياً واضحاً، لا في غزوات الجيش وحده، بل في ميدان العلم والمعرفة. فإن ذلك العهد على كثرة ما أخرج من نوابغ المتعلمين الذين أوفدهم المصلح الكبير إلى أوربا، لم يخرج واحد استطاع أن يجمع شيئاً مما بددته مظالم الحكومات السابقة من قوة الفكر الكامن في المجتمع المصري حول غاية ما.

فإذا تركنا الحوادث التي انتابت مصر في أواخر القرن التاسع عشر، ورجعنا إلى الأشخاص لم نقع في طول ذلك العهد على مصري واحد استطاع أن يحرك من كوامن الفكر ويجمع شتاتها حول مذهب أو مبدأ ما. ولكنا نقع على رجل واحد خرج من جوف آسيا ليلعب على مسرح مصر دوراً نستطيع إذا ما تبينا طبيعته أن نقع فيه على نقطة ارتكاز نرتكز عليها. على أننا لا نمضي في ذلك البحث قانعين بأن ما أحدث ذلك الزعيم من أثر هو نقطة ارتكازنا، بل طبيعة نزعته في تمثيل القديم، الذي لا يزال قائماً بيننا بكل ما أوتي من قوة التقليد وحكم العادة، هي التي نستطيع أن نتخذ منها نقطة ابتداء ننظر من ناحيتها في تغير أساليب الفكر العلمي في مصر، إن جاز لنا أن نقول بأن في مصر فكراً علمياً، وأن له أسلوباً تغير أو تبدل.

السيد جمال الدين الأفغاني هو ذلك الزعيم وهو لا يمتاز على غيره من زعماء المتدينين بشيء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسي والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال الشعوب الإسلامية، وإعداد العدة لمقاومة النفوذ الأوربي في الشرق الإسلامي.

تعلم السيد جمال الدين الأفغاني منتحياً الأساليب العلمية العتيقة التي عكف عليها العرب منذ القرون الوسطى. فهو بذلك صورة مصغرة أو مكبرة لعصر من العصور البائدة في تاريخ الفكر الإنساني. وهو بنزعته السياسية أشبه الأشياء في عصره بالهياكل الحفرية التي تعيش بيننا بجثمانها وإن رجعت بتاريخها إلى أبعد العصور إيغالاً من أحشاء الزمان. لهذا نرجع بأنظارنا إلماما إلى نزعات العرب العلمية التي مثلها السيد الأفغاني في القرن التاسع عشر، لنتخذ من ذلك سبيلاً إلى المقارنة الاستنتاج.

والسيد الأفغاني وريث العرب بحق في علومهم وفلسفتهم. وقف من الرقي الفكري حيث وقفوا. ووقف عند النظر الغيبي، فكان في كل ما دبجت يراعته أو تحرك به لسانه مثالاً حياً لما اختلط من مباحث آبائه، ولما تناثر خلال كتبهم من مختلف الأبحاث وما تضمنت مجلداتهم من متنافر الوضع الذي اتصفت به تآليفهم. وحد النظر الغيبي الذي انتهى عنده العرب جدير بإبراز أمثال ما أبرزوا من كتب اختلط فيها العلم بالفن ليخرج من مجموعها فلسفة، هي عنوان على ما بلغ الفكر الإنساني من تهوش وانحلال في القرون الوسطى.

* * *

إذا كان ناموس جاذبية الثقل أعظم استكشاف وصل إليه العقل البشري في عالم الكون والفساد، فـإن قانون «الدرجات الثلاث» الذي كشف عنه الفيلسوف الكبير «أوغست كونت» لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنسانية. وإن متابعتنا لشرح هذا القانون لهي النواة التي تدور حولها أبحاثنا. لهذا نتابع الكلام فيه بإيجاز تماماً لفائدة البحث.

إن درس الإدراك الإنساني من كل ناحياته، وخلال كل الأزمان، يدلنا علـى وجـود قـانون ضـروري يخضع له العقل، نستبينه من حقائق النظام الاجتماعي، والتجارب التاريخية الثابتة. فإن كـل فكراتنـا الأولية ومدركاتنا، وكل فرع من فروع معرفتنا، لا بد من أن يمر علـى التـوالي بثـلاث حـالات مختلفـة: الأولى اللاهوتية أو التصويرية التخيلية، والثانيـة الميتافيزيقيـة الغيبيـة، أو المجـردة، والثالثـة اليقينيـة الاثباتية أو الواقعة. هذا هو قانون الدرجات الثلاث. ويمكننا أن نحصر القول في هذا القانون بـأن العقـل الإنساني فيه بطبيعته كفاءة لأن ينتحي ثلاث طرق مختلفة للتأمل من حقائق الأشياء وطبيعته في كل مـن تلك الطرق تختلف عن الأخرى تمام الإختلاف، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا أنها تتضاد تمـام التضـاد. مـن هنا ينتج ثلاثة ضروب من الفلسفة أو بالأحرى ثلاثة أساليب للتفكير في اكتناه حقيقة الظواهر كـل منهـا تنافي الأخرى. أما الأسلوب الأول فخطوة ضرورية يبدأ بها العقل في سبيل تفهم الحقائق أو البحـث عـن مصادرها، وأما الأسلوب الثالث فيمثل العقل في آخـر حـالات ارتكـازه علـى الحقـائق البـارزة الملموسـة. وليس الأسلوب الثاني إلا خطوة انتقالية تتوسط بين الأسلوبين.

أما العقل في الدرجة اللاهوتية،فإنه يبحث في طبيعة الأشياء وحقائقهـا، وفي الأسباب الأولى والعلـل الكاملة، يبحث في الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التي تقع تحت الحس. وعلى الجملـة يبحـث في «المعرفة المطلقة» وهنالك يفرض أو يسلم بأن كل الظواهر الطبيعية ترجع إلى الفعل المباشر الصـادر عـن كائنات تختفي وراء الطبيعة المرئية.

أما في الدرجة الثانية، أي في الحالة الميتافيزيقية الغيبية، وهي ليست إلا صورة معدلة عـن الدرجـة الأولى، فإن العقل يستبدل فرض الكائنات السائدة علـى الطبيعـة، بفـرض قـوات مجـردة أو شـخصيات محققة الوجود في نظره، في مستطاعها إحداث مختلف الظواهـر. وليـس مـا يعـني في هـذه الدرجـة مـن تفسير الظواهر إلا نسبة كل منها إلى مصدره الأول.

أما في الدرجة الأخيرة، وهي الدرجة اليقينية، فإن العقل يكون قد طرح طريقـة البحـث العقيـم وراء الأسباب المجردة، وأصل الوجود الكوني ومنقلبه، والعلـل الأخـيرة الـتي تعـود إليهـا الظواهـر، وألقـى بجهوده في سبيل معرفة السنن التي تحكمها. هنالك يتحد العقل والمشاهدة ليكونـا أسـاس المعرفـة. فـإذا تكلمنا في هذه الحال في تفسير حقائق الكون، فلا نخرج عن إيجاد صلة بين ظـاهرة مـن الظواهـر، وبـين مجموعة من الحقائق العامة التي يقل عددها تدرجاً بحسب تقدم العلم اليقيني.

* * *

فإذا نظرت بعد هذا التحليل في ما أبرز العرب من صور الفكـر، مـن علـم أو أدب أو فلسـفة أو فـن، وجدت أن فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر علـى طريقـة الشك الغيبي لم يعدها إلى طريقة التحليل والنقد. ذاعت بينهم مذاهب فلسفية نقلها المـترجمون، وجلهـم

من النساطرة واليهود ووثنيي حران، عن اليونانية. ولكنك لا تجد عندهم مدارس فلسفية ينسب إليهم ابتكارها. فليس لهم مدرسة تعزى إلى الفارابي أو ابن رشد أو ابن سينا مثلاً، بل إن ابن رشد على الأخص لم تصبح له مدرسة تعتنق مذهبه الفلسفي الذي ذهب إليه في تفسير أرسطوطاليس وتشيد بذكره وتذود عن حياضه، إلا بعد أن انتقلت كتبه إلى جامعات أوروبا في القرون الوسطى. فالمذهب الفلسفي ظل رأياً فردياً عند العرب، وانقلب مدرسة فلسفية في أوربا عند بدء نهضتها العلمية، بل إن شئت فقل عند بدء عكوفها على الأسلوب اليقيني. ذلك فرق جلي بين درجتين معينتين يمر بهما العقل الإنساني: الدرجة الغيبية والدرجة اليقينية.

وقد يخطئ بعض الناس إذ يقولون إن للسنيين أو للأشاعرة أو المعتزلين مدارس فلسفية. فإن جماع هذه وما يجري مجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وببعض ضروبها دون بعض، على بث أفكارها وقد يصح أن يكون من أفرادها من غلب عليه النظر الفلسفي. فواصل بين عطاء مثلاً قد نعتبره مجدداً من جهة ما يدعو إليه من حرية الرأي واتباع ما يرشد إليه العقل في النظر العلمي والفلسفي والديني. ولكن مدرسة المعتزلين، إن صح أن تدعى مدرسة بحق، ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، أكثر من رجوعها إلى الفلسفة الصرفة وكذلك الباطنيون «المتصوفون» فقد نقول إنهم فلاسفة يقولون بوحدة الوجود، كما كان يقول الذين أخذوا عنهم من الفرس وأساتذتهم أصحاب الأفلاطونية الجديدة في مدرسة الإسكندرية، ولكن لم يكن لأحدهم مدرسة تنسب إليه ذاع رأيها وكان لها أثر في تطور الفكرة الفلسفية في المجردات خلال عصر من العصور.

وأنت لو نظرت نظرة أخرى في المؤلفات العلمية الصرفة عند العرب لوجدتها قليلة، اللهم إلا بعضاً منها في الطب والكيمياء وخصائص النبات. وهي مؤلفات وسمت بطابع لا تراه يختلف كثيراً عن الطابع الذي وسمت به مؤلفاتهم في فروع المعرفة التي كانت ذائعة في عهدهم. كذلك إذ نظرت فيما كتبوا في النبات أو الحيوان، تجد أن المؤلف إن تحرر من الخلط بين فروع من التاريخ والأدب، لم يتخط حد الوصف. فمن الكلام في صفات النبات أو الحيوان إلى نفعه في العلاج. وهنالك بعض مؤلفين أرادوا أن يوسعوا من دائرة تآليفهم فتناولوا الكلام في خصائص النباتات السحرية أو الطلسمات ونفعها في التمائم وتفسير الغيب. بل تراهم في حين آخر قد مزجوا بين الفلسفة والفن فوضعوا الموسيقى في الفلسفة اعتماداً في الغالب على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس لدى قوله: «العالم عدد... العالم موسيقى».

هذه العقلية بذاتها هي التي ورثها السيد الأفغاني عن العرب. عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن أن يسلم بها إلى الأسلوب اليقيني. ولقد كان من السهل الهين أن السيد الأفغاني يجمع ما تبدد من قوى الفكر حول ذلك الأسلوب، كما كان من المتعذر عليه أن يجمع قوة للفكر حول مبدأ جديد في العلم أو الفلسفة تلتئم من حوله شُعب المجتمع المبددة لتدفع بقوتها نحو غاية مدى مما انتهت إليه أفكار آبائهم. لهذا نقول، ونقول بحق، إن ما استجمع السيد الأفغاني من عناصر الفكر القائم على الأسلوب الغيبي قد ناء بجماعه على تلك النواة الحية التي كانت تتجمع حول الأسلوب اليقيني في أفكار الأمة فلم تقو على محوها، ولكن عاقت خطاها ولا تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة.

فأثر السيد الأفغاني في حياة الفكر في مصر وإن شئت فقل في الشرق أثر سلبي صرف، لا يذكر في تاريخ الفكر إلا كأداة رجعية تلقت الجماعات قوة صدمتها بأسلوب حديث، هو الأسلوب اليقيني والنزعة الإثباتية، تتنكت بهما سبيل الغيب، لتتبع سبيل الشهادة.

على أن قوة ذلك الأسلوب الرجعي لا تزال قائمة بفؤوسها ومعاولها. ولكنها تهدم ما تحت قدمها، وتقطع بمعولها الجذع الذي ترتكز عليه قدماها، لتنهار في النهاية وتذهب بدداً. فالمدرسة القديمة القائمة بين ظهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي، بل غالباً ما ترجع سعياً إلى النظر اللاهوتي. ذلك في حين أن المدرسة الجديدة أخذت تبني على النظر اليقيني أساس نهضة كبرى، سوف نرى عما قليل بوادرها تنجلي لأعيينا ظاهرة من وراء حدب الغيب الكثيفة.

* * *

طالما سمعنا من الذين لا يقوون على إمعان النظر طويلاً في مقدمات الأشياء ونتائجها، أن الثورة العرابية بدء نهضة فكرية حديثة وأن ثورة ١٩١٩ قد تعدت حد البدء بنهضة لتكون خاتمة تطور عظيم في الأفكار، لا في ميدان السياسة وحده، بل في عالم العلم وميدان الاقتصاد، على أننا لا نسوق بأنفسنا مع الذين يسوقون بأنفسهم في هذه المغامرة الوعرة المتعسرة، حذر أن تغوص بنا أقدامنا في رمالها اللينة التي تبتلعنا غير شاعرين بليونتها ونعومة ملمسها. فإن مواجهة الحقائق على خشونتها لأقوم طريقاً، وأهدى سبيلاً. إن نظرة واحدة في الثورة العرابية كافية لأن تثبت لنا أن هذه الثورة، كثورة ١٩١٩، لم تمس من الحياة الكامنة في الأمة شيئاً، وأنها لم تتناول إلا ظاهر الحياة بآثار سريعة الزوال، كتلك الآثار التي تخطها يد الصبية فوق الرمال على شاطئ البحر، يكفي للذهاب بآثارها مد موجة واحدة من موجاته.

لم تتناول الثورتان شيئاً من تلك القواعد التي ترتكز عليها الحياة الكامنة في أغوار عقلية الجماعات. فإن اتجاه الفكرة في الثورة الأخيرة فجأة وبلا سابقة، لظاهرتان تكفيان وحدهما لإثبات ما نذهب إليه.

قامت الثورة الفرنسوية على دعاية الأنسيكلوبيذيين، ديدرو وأصحابه، لامتر وهولباخ وهلفتيوس، وعلى عقد روسو الاجتماعي، وعلى آداب فولتير الوضاحة، بل على مجهود سلسلة من العظماء تعهدوا الفكر الكامن في طبقات الأمة المنتقاة منذ عهد ديكارت بتلك الفكرات الثابتة التي يذهب أثرها إلى أبعد غور من أغوار الحياة الخفية في نفس الأفراد والجماعات، فأخذت عناصر الثورة تتكون في الفترة ما بين ١٥٩٦ إلى سنة ١٨٧٩ أي منذ أن تنفس ديكارت نسيم هذه الحياة إلى اليوم الذي خرج فيه أهل باريس يصيحون إلى السلاح - إلى السلاح.

استجمعت عناصر الثورة الفرنسوية في قرنين من الزمان دأبت فيها الجامعات على بث المذاهب العلمية والفلسفية - وقام بها فحول من الرجال أعطوا الجماهير أرقى المثل، كما تتحكم في رقاب الشعب المستنيم لحكم الفرد، مستبدون تعهدوه بأقسى المثلات.

وما أنت في كل ذلك، إن أردت أن تضع تاريخاً صحيحاً، بناظر إلى عدد المتعلمين. فمن الجائز أن يكون في مصر اليوم من المتعلمين عدد يربى على عدد المتعلمين في فرنسا عندما قامت بثورتها، أو على

عددهم في إنجلترا عندما انتزع زعماء الشعب وثيقة «الماغنا كارتا» من يد الطاغية المستبد. فإن المسألة هنا مسألة «كيف لا مسألة كم». انظر في القواعد التي قامت عليها ثورة فرنسا ثم انظر في القواعد التي قامت عليها أية حركة من الحركات العنيفة في مصر، فإنك هنالك تستبين الفرق جلياً، بين حركة أساسها نهضة أدبية فكرية تكون عناصرها، وبين حركة قائمة على لا شيء. على أن الحركتين قد تتفقان من حيث نبالة القصد وسمو المبدأ. ولكننا نقيس هنا بين الآثار التي تخلفها كلتيهم لا بين الأسباب الباعثة عليهما.

* * *

لقد مضينا حتى الآن نفتش في جنبات التاريخ المصري الحديث على حادث يلتئم من حوله الفكر لنتخذه نقطة ابتداء نبدأ منها، ويكون في ذاته سبباً في تغير أساليب الفكر في مصر. ولا ريبة في أننا أخفقنا فيما صبونا إليه حتى الآن.

على أنك أينما وليت وجهك في تاريخ مصر الحديث وقعت على آثار نهضة أدبية علمية تشربت الروح الحديثة في البحث وسعت جادة في سبيل المكافأة بين قوة الذكاء الكامنة في حياة الشعب الفردية والاجتماعية وبين حاجات العصر الحديث. فهل شبت هذه النهضة بلا بذر كالطفيليات؟ أم كان لها أساس من الجهد المشترك، ودعامة من جهود الأفراد؟

إن عجزنا عن أن نقع على حادث يلتئم من حوله الفكر في العقود الثمانية الأولى من القرن التاسع عشر في مصر وأضفنا لذلك معتقدنا في أن الثورة المصرية في سنة ١٩١٩ لم تمس إلا ظاهر حياة الأمة، لزمنا أن نسعى إلى البحث وراء السبب الحقيقي الذي قام عليه ما ندعوه «نهضة العلم والأدب» كما يقول بعض الكتاب وإن كنا لا نجاريهم على صلاحية هذا الاستعمال إلا تجاوزاً.

أما إذا رجعنا إلى نهضة الصحف والمجلات العلمية والأدبية، فإنا نقع على عصر شبيه بالعصر الذي بدأت فيه نهضة إنجلترا الأدبية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فإن العصرين يتشابهان كثيراً. على أننا لا نستطيع أن نمضي في هذه المقارنة، أو نخرج من صلب هذا المقال كتاباً. إلا أن هذا لا يحول بيننا وبين القول بأن تطور الفكر العلمي في مصر كان أكثر تأثراً بالمجلات منه بالجرائد السياسية. فالمجلات لها الخطر الأكبر فيما نحس من تقدم ندعوه «نهضة العلم والأدب». المجلات وحدها هي التي أخذت بيدنا وأفسحت أمامنا سبيل الخوض في عباب الأسلوب اليقيني الحديث، وهي التي قادت دفة الفكر في مصر وهو يجتاز بحر الأسلوب الغيبي العميق لتتكيف «النهضة» على صورة بددت سحب الحياة القديمة بما فيها من ظلمات الفكر المجرّد، لتكشف لنا عن شمس الأسلوب اليقيني الذي لم يصل إلينا من أشعتها إلا قدر ضئيل.

على أنك لا تقع في كل هذا على حادث يلتئم من حوله الفكر. غير أنني أتوقع، وعسى أن يكون ذلك قريباً، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادما يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف

غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائمـاً بهامـة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق وقد هب من رقاد القرون، ليسير في الدرب الذي مهدت سـبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء[1].

إسماعيل مظهر

[1] نشرت بمقتطف فبراير سنة ١٩٢٦

أسلوب الفكر العلمي
نقد وعتب[1]

قرأت في مقتطف فبراير الماضي مقال «أسلوب الفكر العلمي» فرأيت كاتبه الفاضل قد تعرض لأفراد وجماعات فمر بالمرحوم السيد جمال الدين الأفغاني وعلى ذكره تحدث عن العقلية العربية أو الفلسفة العربية، كما تحدث عن حركة مصر السياسية الأخيرة، ووردت خلال ذلك قضايا كثيرة يوجب الإنصاف التاريخي وحرمة الحقيقة النزيهة مناقشتها، وذلك ما أريد التعرض لبعضه في كلمتي هذه.

وضع الكاتب العرب في الدرجة الثانية من درجات ـ أوغست كونت ـ وهي التي وصفها بأنها لا تعنى في تفسير الظواهر إلا بنسبة كل منها إلى مصدره الأول، وأنها لم تلق بمجهودها في معرفة السنن التي تحكم العالم، ولم يتحد فيها العقل والمشاهدة ليكونا أساس المعرفة، وأخيراً وصف عقليتهم بأنها «عقلية وقفت عند حد الأسلوب الغيبي لم تتعده وتنكبت كل سبيل كان من الممكن أن يصل بها إلى الأسلوب اليقيني». وأن تلك العقلية في جمال الدين الأفغاني قد ناءت بجماعها على نواة الأسلوب اليقيني التي كانت تجتمع في أفكار الأمة فلم تقو على محوها ولكن عاقت خطاها ولا تزال تعوقها عن الانبعاث في سبيل الحرية الصحيحة. إلى آخر ما أراد الكاتب أن يهول.

ولكن هذه العقلية قد أورثها جمال الدين لتلميذه الأستاذ الإمام المرحوم الذي كتب منذ حوالي ربع قرن عن حديث السنين الكونية ما كتب حين تفضل بمناقشة صاحب كتاب فلسفة ابن رشد في دعوى كهذه زعم فيها أن العرب لا يقولون بالأسباب والمسببات تديناً، ولا يزال ما كتبه في حكمته ومتانته خير صورة لأسلوب الفكر العلمي، ومثالاً لتلك العقلية التي نعتها الكاتب بما شاء وهو في مثاله يحسن صنعاً إن راجعه أو نظر فيه. هذه العقلية التي هذبها جمال الدين يعرف لها التاريخ مكانها بحق وستدين لها الأمة يوم تعترف نفسها جيداً بسابغ الفضل على مختلف فروع نهضتها التي ينكرها الكاتب أيضاً.

وهلا تعطف فوضعهم في أول مرقاة الدرجة الثالثة وقدر شيئاً مما يشهد به المؤرخون المنصفون من الأجانب، أو ما يقرره أساتذة الجامعات الحديثة من أن العرب هم واضعو قاعدة «جرب واحكم» وأنه يرى هذه الشهادات فيما ترجم من كتب أمثال «سيديو» و«جوستاف لوبون» وما نشر في الصحف والمجلات من هذا، وهلا يشفع للقوم عنده طب تجريبي وفلك تحقيقي وهندسة تطبيقية وكيمياء عملية

[1] نقد نشر بمقتطف أبريل سنة ١٩٢٦ بقلم أمين الخولي ببرلين.

كانت الأساس لهذا العلم الحديث، ومشاهدات صحيحة وملاحظات عميقة في العلوم الطبيعية، وتصحيح لأخطاء يونانية. وغير هذا مما يسجله التاريخ ويعترف به أهل هذه العلوم؟

وهلا يقدر الكاتب أن دارسي أثار هذا العقل العربي يشكون مر الشكوى من إمعان القوم في الأفكار وتقليب الفروض والمطالبة بالبرهان حتى ينتهي الأمر إلى بديهيته، ويرتكز على المشاهدة أو المسلمات العقلية، وأن للقوم نظماً للبحث أخرجتها عقلية ناضجة لم تكن تقول هكذا خلق الله، وهكذا جرى العمل، بل كانت تدفع بقوة وشدة إلى النظر والفكر والتدبر والبحث ولا تزال قواعدهم فيه أسلم منطقية وأمتن مما نرى الآن ونسمع، ولا أزال أنصح للكاتب أن يقيس بها أحكامه لئلا يقدم على مثل هذا الاتهام المجرد والتهكم الشنيع والحكم القاسي دون برهان ولا شبهة، ولا يعتدل حتى يعرف للقوم شيئاً ولا ينزل على رأي المنصفين فيهم.

وأنكر الكاتب أن للعرب مدارس فلسفية، وأشار إلى أنه ذاعت بينهم مذاهب نقلها المترجمون وجلهم من النساطرة واليهود ووثني حران - إلخ... كأنه يرى في هذا منقصة ما، وكأن الحضارة كانت حضارة عربية الدم والجنس. وهذا ليس في شيء من الحق لأنها حضارة الإسلام نشأت في كنفه وعلى يد الأمم التي ألف بينها وأزال عنها فوارق العصبية، فتسابقت جهود أفرادها على اختلاف نِحَلهم وأجناسهم في سبيل العلم، والمعرفة على حين قبرت العصبية العربية، في القرن الثاني لقتل الأمين - وتقلص ظلها حين كان يمتد رواق هذه الحضارة الإسلامية العربية اللسان والمزاج فلا شيء في نقل النساطرة والوثنيين واليهود. ولا وقت عند القراء للحديث في هذا فلا نطيل الكلام عن هذه المدارس لأن الكاتب قد اعترف أن مدارس المعتزلة قد يصح أن تدعى مدارس بحق، إلا أنها ترجع في أصلها ونشأتها إلى النظر الديني المشوب بالفلسفة، كما قال عنها وعن مدارس الأشاعرة، وأن جماع هذه المدارس وما يجري مجراها مذاهب لاهوتية استعانت بالفلسفة وببعض النظر الفلسفي دون بعض. فهل له - أصلحه الله - أن يقول لي ما هذا اللاهوت في الإسلام، وكم مجمعاً إسلامياً عقده القوم لتحرير مذهب أو بحث نظرية، وما الذي كان يتلقنه السلف الأول وهم أصدق الناس فهماً للدين؟ وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً ونصفاً قبل الفلسفة؟ ثم ما الذي استعان به بعد الفلسفة في سبيل تذليل عقبة من عقباته على نحو ما قد تكون المسيحية قد فعلت؟ ألا أن حكم التاريخ وشهادة الزمن أن الخوض في هذه الكلاميات لم يسبق الفلسفة بل إنها أبحاث ترجع إلى الفلسفة الصرفة، التي لم يحتج إليها الدين والكاتب يعيش في بلد إسلامي، ففي مكنته أن يعرف أن ليس في قواعد الإسلام إلا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن البدوي كان يتلقن هذه القواعد في جلسة قصيرة، وأن الفلسفة بعد ذلك خلقت كل هذا، وخاضت حتى فيما نهى عنه، وذلك عمل مدارس القوم التي كانت فلسفية صرفة، شابها شيء من النظر الديني، لا مدارس دينية شابها النظر الفلسفي.

ويقودني حديث اللاهوت الذي ذكره الكاتب إلى عبارة أخرى وردت في مقاله إذ يقول - فالمدرسة القديمة قائمة بين ظهرانينا تتبع سبيل النظر الغيبي بل غالباً ما ترجع سعياً إلى النظر اللاهوتي - ولعل هذا النظر اللاهوتي شيء مما نقله الكاتب عن «مرتز» في صدر مقاله إذ يقول - «والزمان الذي تقشعت فيه عن المدنية سلطة اللاهوت وزمان الإصلاح البروتستاني». فأقول للكاتب ومن رأيتهم من القوم ينحون

منحاه كثيراً، إن هذا الإسلام شيء آخر غير ما تسمعونه عن الأوروبيين من أمر اللاهوت. إن لديهم كنيسة وسلطة ورجالاً يربطون ويحلون، قد وقفوا في سبيل العقل يوماً ما وحرموا وحاكموا وعذبوا على حين ليس لديكم من هذا ولا يكاد يشبهه شيء على حين أن لا رياسة في دينكم ولا سلطة ولا حل ولا ربط ولا اعتراف ولا إحلال، على حين أن هذا اللاهوت لفظ لا معنى له في الإسلام، لأن الإسلام إصلاح عمل حيوي لا يقدس شخصاً ولا يتقيد بشيء، ويحض على نظر ما في السموات والأرض، ويجعل استعمال العقل شكراً لمنحه؛ وعلى حين يقول المرحوم الأستاذ الإمام، تلميذ جمال الدين صاحب العقلية إياها، أن الكتاب الكريم لا يعرض لتقرير نظريات العلوم لئلا يقف في سبيل العقل ويحد قواه، مع أنه يستثيره ويستنهضه في تعميم إصلاحه. فلئن شكا القوم سلطة اللاهوت وعدوا الزمن الذي تقشعت فيه سلطته عن المدنية فاتحة عصر جديد، فلا تشكوا منهم وأنتم الأصحاء، ولا تقفوا في مثل خطأ الأتراك الذين سمعوا حديث السلطتين فذهبوا يقيمون للإسلام باباً وخليفة صاحب سلطة روحية؟ وأرى هذا الخطأ يبدو في مظاهر مختلفة ولكن هذا العجالة لا تتسع لها فإلى فرصة أخرى، وحسبنا هذا إلماماً وإشارة إلى ما نريد.

وأخذ المؤلف على القوم قلة المؤلفات العلمية الصرفة، ولا أرجع به إلى نقل ولا تذكير بأن الإحصاء يظهر أن ما ترجم الغرب في نهضته عن الشرق أكثر مما أخذ الشرق إلى عهد قريب. لا أنقل شيئاً من هذا فهو في المجلات مذكور والكاتب يقدرها قدرها، ولا أذكره بما يبذل الغربيون من جهود ويرصدون من أموال لجمع هذا الشتات، ولكني أقول له أن من كتب القوم ما لم تقع عليه عيوننا ولا سمعت به آذاننا ـ وإنه يحسن بنا قبل النفي أن نتريث وأن نقدر أنه قد يكون في الدنيا ما لم يصل إليه علمنا. وأن عوادي الدهر قد سطت على أكثر ما بقي لنا وأننا حتى الآن لا نعرف صورة ما عن الحياة العلمية لإسلامنا وخير لنا أن نبني أولاً، وأن نتذكر أن نهضة الغرب قامت على أساس متين عريض من إحياء القديم وبعثه، وها هم أولاء رجال الغرب يتخصصون في دقائق الفروع بل في توافه الأمور، فحبذا لو كانت لنا بهم في بدء نهضتهم وفي رقي مدنيتهم أسوة ما فندرس فروع حضارتنا، ونردد مجاهل تاريخنا، ومبهمات آدابنا، ونستخرج دقائق ميراثنا، بدل أن نضع الحضارة العربية، وجهد أجيال، وعمل قرون في نقطة مداد نخط بها حكماً عاماً شاملاً، وعبارة مطلقة رهيبة، على حين تسمع بألم شكوى طلبتنا المصريين هنا من خجلهم أمام أساتذتهم ــ غير المستشرقين ــ في مختلف العلوم حين يسألونهم عن أشخاص وآراء لسلفهم لم يسمعوا بها لحظة ما، وحين يلفتهم أستاذ التشريح إلى اسم علمي يراه ليس عربياً فيظهر بعد يسير من البحث أنه كذلك، وعلى حين يختار لهم أساتذتهم الأجانب مواضيع رسائلهم النهائية أبحاثاً عربية ويدلونهم على مراجعها في محفوظات محفوظة لديهم أو على حين لا نعرف من تاريخنا إلا ما يجود به علينا باحثوهم ومستشرقوهم فحبذا لو بنينا قبل أن نهدم في رفق فلعل في الأنقاض ما قد يسلم لنا في بناء الجديد.

ورمى الكاتب القوم بأنهم يمزجون الفن بالعلم «حتى أنهم وضعوا الموسيقى في الفلسفة بناء على كلمة نقلت إليهم عن فيثاغورس» وهكذا لم يتلطف في الوخز مع أن الموسيقى علم وفن، وإنما كان فلاسفتهم يدرسون العلم ولهم فيه نظريات لا تزال اليوم حديثة، ولصفي الدين عبد المؤمن البغدادي كتاب مخطوط

يوجد هنا في برلين ليس إلا مناقشة نظريات علمية صرفة يعجب به الأخصائيون من الألمان وغيرهم، كما أن لهم أبحاثاً نفسية في علاقة الأنغام بالألوان، وعلاقتها بالأراييح ـ الأزهار ـ وهو ما يعتبر بحثاً جديداً شيقاً ويدرسه في جامعة برلين أستاذ الموسيقى وعلم النفس البروفسور فون هورن بوستيل Von Horn Postil وللكندي الفيلسوف رسالة مخطوطة في الموسيقى توجد أيضاً في برلين تناول فيها الأبحاث الشيقة، وقد أعجب بها الأستاذ الألماني لاخمن واشترك مع الشاب المصري الفاضل الدكتور محمود الحفني الذي أتم دراسة الموسيقى ببرلين في إحياء هذه الرسالة وتفسيرها ولا يزالان يعملان على إحياء غيرها من نفيس هذه الآثار. وأما فن الموسيقى أو الموسيقى العملية فقد دعوها صناعة الغناء وذكر ابن خلدون في مقدمته فضل هذه الصناعة بين غيرها من الصنائع فلم يكن فلاسفة العرب ملحنين ولا مغنين ولا أصحاب صنعة، كما لم يكن زرياب وإسحق ومعبد وشيعتهم فلاسفة. وما يرى كاتبنا الفاضل في أن الأوربيين قدوتنا وسادتنا يتابعون القوم في هذا الخلط ويدرسون الموسيقى في قسم الفلسفة في جامعاتهم كما هو الشأن هنا في برلين إذ يدرس الطالب الموسيقى العلمية والفلسفة وعلماً آخر يختاره ويعطي بعد ذلك لقب دكتور في الفلسفة، فلعل مشايعة السادة لقومنا في الخطأ تخفف من حدة الكاتب عليهم فلا يكونوا معتمدين على كلمة نقلت إليهم.

أمين الخولي

حول أسلوب الفكر العلمي[1]

ملحق ثان

إسماعيل مظهر

قرأت بكثير من الإمعان والعجب معاً ذلك المقال الذي نشره المقتطف في صدر باب المراسلة والمناظرة في العدد الماضي، والذي تناول فيه كاتبه نقد مقالي «أسلوب الفكر العلمي». ولست أعلم إلى أي حد ذهب تأثير الفكرات التي أوردتها في ذلك المقال من نفسه، غير أن الظاهر من أسطر مقاله أن الأثر كان بالغاً. على أنه مهما كان يقيني فيما كتبت ثابتاً. ومهما كان اعتقادي في صحة ما أرى في أسلوب الفكر العلمي عند العرب راسخاً، فإني لا أتوقع مطلقاً أن أقنع به رجالاً عكفوا على أساليب المدرسة القديمة.

لقد وقف الفكر العربي عند حد النظر الغيبي المسوس بشيء من الشك في حقيقة الأسباب التي كانت تعزى إليها الظاهرات، وكذلك في مقدرة الفكر الإنساني نفسه على معالجة مشكلات ما كان لنا أن نعيب عليهم أنهم عجزوا عن حلها. ولكن نقرر وبكثير من الاقتناع أن طريقة نظرهم فيها لم تكن لتؤدي بهم إلى الوصول إلى حلها. أفَينكر ناقدنا مثلاً أن العرب قد بدؤوا نظرهم العلمي والفلسفي من حيث نريد اليوم أن ننتهي؟ أينكر أنهم بدؤوا بالنظر في الماهيات ابتغاء الوصول إلى غايات الفلسفة والعلم وأنهم أغفلوا النظر في الظاهرات (الأعراض) وتعليلها لينتهوا منها إلى معرفة ما هي حقيقية الأشياء؟

نمضي قليلاً في المقارنة بين الأسلوب الغيبي الذي عكف عليه العرب أو المسلمون أو كما شئت فادعهم، والأسلوب اليقيني الذي وضعه باكون وجرت عليه الفلسفة في العصور الحديثة. خذ مثلاً موقف الأسلوبين إزاء الرياضيات فإن العرب كانوا يعتقدون كما اعتقد غيبيوا الحكماء، وعلى رأسهم أفلاطون أحد أساتذة العرب الأكرمين، إن دراسة العدد ليس لها من فائدة عملية سوى رياضة العقل على البحث والاستبصار والوصول من طريق هذا البحث إلى معرفة حقائق الموجودات وتجريد النفس من أدران المادة والتعالي بالفكر إلى ما بعدها. بل إنهم لم يجعلوا لدراسة علم الحساب أو الهندسة من فائدة عملية ما أو إحراز كسب مادي في ضرب من ضروب المعاملات كالتجارة أو الصناعة أو الحاجيات الأولية التي تحتاج إليها الجماعات في العمران. تلك الحاجيات التي لولاها لما كان لدراسة هذه العلوم من وزن يذكر في كل عصور التاريخ. أما لورد باكون فعين لهذه العلوم قدرها بما تنتج من المنافع المادية التي كان يعتقد الأقدميون أنها مرض الإنسانية العضال. وشأن العرب في الهندسة شأنهم في علم العدد. فقد قالوا مجاراة لأفلاطون أو لمن وصلت إليهم كتبه من تلاميذه أو المتخرجين في مذهبه، أن المشتغلين بعلم الهندسة

[1] ردي على النقد السابق في أسلوب الفكر العلمي. نشر في المقتطف أبريل سنة ١٩٢٦.

يجب أن لا يتذرعوا بها لإحراز المنافع المادية وإلا نبا بهم القصد عن إصابة الغاية منها، لأن اشتغال العقل بالماديات يصرفه عن إدراك كنه الموجودات أي ماهياتها أو التوصل إلى معرفة الحقيقة المحضة والخير المطلق. أما المحدثون أصحاب الأسلوب اليقيني فإنهم قالوا بأن الهندسة ليس لها من فائدة إلا بقدر ما تنتج من فائدة مادية في حياتنا العملية. ذلك في حين أنهم لم ينكروا تأثير العلوم الرياضية على الآداب وضروب المعقولات بتة، فوضعوا لآثارها حدوداً معينة، إذ قالوا بأن تأثير العلوم الرياضية من الوجهة المعنوية عرضي صرف. وكذلك تجد أن الفرق بين الأسلوبين كبير لدى النظر في علم الفلك. فقد كان القدماء وعلى الأخص المسلمون يعتقدون أن معرفة حركة الأجرام السماوية وكيفية هذه الحركة ليست بذات شأن كبير، ولم يحثوا على الاشتغال بالفلك لما ينجم عنه من المنافع كمعرفة الفصول والمواقيت؛ بل لما ينتج عنه من رياضة النفس على معرفة الحقائق المطلقة. أما الأسلوب الحديث فله في الفلك مآرب أخرى، مبناها المنفعة المادية المنحصرة في استكشاف المستحدثات.

كتب أرسطوطاليس في علم الحيوان وله مباحث عميقة في انقلابه الجنيني؛ وكتب العرب ومنهم الجاحظ في كتابه الحيوان، ومنهم الدميري في كتابه حياة الحيوان «والأكمه في كتابه التذكرة» ومنهم القزويني في كتابه عجائب المخلوقات. فهل لناقدنا أن ينظر في هذه الكتب ويقارنها بكتاب أرسطوطاليس وكان من الواجب أن لا تغيب عنهم مفصلات ما كتب، ليحكم بعد ذلك علينا أو لنا؟ ليسائل نفسه لماذا أصبح منطق أرسطوطاليس بين يدي العرب في المنزلة الأولى بعد القرآن، كما كان بين يدي اليعاقبة والنساطرة في المنزلة الأولى بعد التوراة والإنجيل؟ هل ينكر أن السبب في هذا أن المنطق وعلى الأخص نواحيه الجدلية أكبر مرض للعقل إذ يكب على الأسلوب الغيبي وأكبر عون لفلسفة الغيبيات في سبيل القضاء على الأسلوب اليقيني.

أما قاعدة «جرب واحكم» فليس العرب أول من وضعها ولا الإسلاميون أول من اعتنقها. فإن أبيقورس وديمقريطس أول من علق عليها في تاريخ الفلسفة على ما بلغ إليه علمي؛ وليظهر لنا ناقدنا أي باحث من الإسلاميين في الفلك لم يخلط الفلك بالتنجيم وكشف الطوالع؟ وأي كيماوي منهم لم يعكف على تحويل المعادن إلىذهب؟ وليبين لنا على أية قاعدة حاولوا أن يخرجوا بالعلوم التي ذاعت بينهم من حيِّز النظر إلى حيِّز التطبيق؟ فلعلنا على جهل بهذا، ولعله يزيدنا من لدنه علماً.

ليس من الصعب أن يتفوه المرء أو يكتب كلمتي «جرِّب واحكم». ولكن من الصعب أن يطبق هذه القاعدة. فلو أن مجرد التفوه بشيء مرقاة إليه، لأصبح الكلام ثميناً ولأصبحت الكتب أغلى قيمة مما نرى، ولكان الأجدر بها أن تُكتنز وأن تُشترى بأغلى الأثمان كما يقول تيوغينيس. ولكن الواقع نقيض ذلك. فإن «جرب واحكم» شيء عرفه العرب عن اليونان. ولكنهم مع الأسف لم يتخذوا هذه القاعدة أساساً لأبحاثهم العلمية. وقد يكون هناك شواذ، غير أن هذه الشواذ لا حكم لها. ولكني أستطيع أن أقول بكثير من التعيين أن لا شواذ أيضاً.

ألم يكتب الرازي في تحويل المعادن إلى ذهب أشياء لا يقبلها العقل ولا تجيزها التجربة؟ ألم يكتب جابر بن حيان كتاب البدوح في طلسمات تسهِّل على الوالدات الوضع إذا تعذر عليهن؟ وهما بعد أكبر من عرف العصر العربي من الكيماويين؟ وهل من شيء في هذا العالم هو أحوج إلى التجربة وإلى التخلص

من موحيات الأسلوب الغيبي من علم الكيمياء؟ ولماذا أذهب بالناقد بعيداً فما عليه إلا أن يقلب صفحات «تاريخ الحكماء»، وهو من الكتب المعتمد عليها في تاريخ الفلك عند العرب بتحقيق الأستاذ «نللينو»، ليرينا أي فلكي ممن ذكرهم لم يأت في أول ترجمته أنه «الحاسب المنجم» حتى إذا ما رجعت إلى كتب «الحاسب المنجم» وقعت على أشياء هي أدنى إلى زجر الطير وضرب الحصى ونعيب الغربان وضرب السقاء. منها إلى أي شيء في عالم المعرفة الإنسانية.

والظاهر من كل ما كتب الناقد أنه أخطأ فهم ما نعني بالأسلوب العلمي اليقيني فإنه ترفق في النقد ولم تأخذه حدة إذا توسل أن نجعل العرب في أول مراقي الدرجة الثالثة أي الدرجة اليقينية من درجات «كونت». ذلك لأن الأسلوب العلمي فكرة أو قاعدة يهتدي بها الإنسان إذ يمضي باحثاً وراء الحقائق. إنها ليست شخصاً ولا رمزاً ولا تمثالاً، بل هي طابع تطبع به المدنية، ونحلة ينتحلها الفكر، بحيث تصبح تلك النحلة عامة شاملة. فإذا فرض وظهر في العرب من جرب وحكم، أو إذا فرض وظهر فيهم من استكشف وقرر، فإنما ذلك عمل فردي ذاتي لا يدل على أن ذلك كان للمدنية طالعاً؛ أو كان للفكر العام نحلة وديدناً.

وبعد، فلنرجع به إلى السيد الأفغاني، فإننا على ما نحمل له في قلوبنا من الاحترام، لا نبرئه من العكوف على الأسلوب الغيبي، وهل أتى ناقدنا ذكر رسالة الرد على الدهريين؟ هل أتاه ذكر ذلك النقد الذي وجه به إلى «داروين»، معلم القرن التاسع عشر، محاولاً أن ينقض مذهبه في النشوء، فلم يجد من قول يدفع به حقائق العلم إلا قوله أن مذهب «داروين»، يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً؟ وإذا سألته لماذا؟ أجابك: لأن لكليهما خرطوماً!!! ولا أذكر له غير ذلك من تلك الرسالة على ما فيها من فاحش الخطأ وفاضح الخلط، تاركاً لناقدي الحرية الكاملة في أن يقدر إلى أية درجة من درجات قانون كونت يبلغ أسلوب الأفغاني في تقرير حقائق العلم.

أما الموسيقى فجائز أن تكون قد أصبحت علماً أو فلسفة في العصر الحاضر. ولكنها لم تكن كذلك في زمان العرب، بل كانت مجرد فن لا غير. وهذا ليس ببعيد فإن كثيراً من العلوم الحديثة لم تكن منذ زمان قصير إلا نظريات أو مجرد فكرات، ناحية الغيب فيها تربى على ناحية الشهادة.

ولست أعرف من أية طريق تبادر إلى ذهن الناقد أني أعيب على العرب أو على الإسلاميين نقل النساطرة واليهود ووثنيي حران لمذاهب الفلسفة من قبلهم. أليس هذا ما يرويه التاريخ؟ فلماذا يحمل كلامي على محمل النيل من العرب أو الإسلاميين إذا أنا قررت ما يرويه التاريخ؟ وكذلك هو يقول ـ أصلحه الله ـ «وما الذي احتاج إليه الإسلام قرناً نصفاً قبل الفلسفة» كأنه يعتقد خطأ أن الفلسفة اليونانية لم تذع بين العرب إلا في العصر العباسي. وما أحيله على شيء يصلح له خطأه إلا أن يقرأ تاريخ انفصال اليعاقبة والنساطرة عن الكنيسة الرومانية وشيئاً وجيزاً من اتصالهم بالشرق وعلى الأخص بالعراق وسورية ومصر وفارس قبل ظهور الإسلام، ليعرف إن كان العرب قد عرفوا الفلسفة من العالم السرياني وهم بعد نصارى ويهود ووثنيين، أم أنهم لم يعرفوها إلا في العصر العباسي.

أما ذكر اللاهوت فالحق أني لم أقصد به سوى ما يعني من كلمة Theology ولا أظن أن الناقد ينكر أن المسلمين قد امتازوا بكثرة المذاهب الثيولوجية، وما ذلك عنه ببعيد. على أن في رده لكثيراً من البعد

عما أقصد من اصطلاح اللاهوت، فإنه تساءل كم مجمع اجتمع في الإسلام لتحرير مذهب أو بحث نظرية؟ كأنه يعتقد أن أفكار اللاهوت لا تقوم إلا حيث تكون مجامع كمجمع نيقية أو إفسوس أو خلقيدونية. وأظن أنه كاف أن يتذكر أن مسألة خلق القرآن وقدمه قد استنفدت من جهود المسلمين بقدر ما استنفدت طبيعة المسيح من الجهد عند النصارى. وأي كبير فرق بين مجمع أفسوس وبين مجالس المأمون التي كان يعقدها للبحث في مسألة القرآن وهل هو مخلوق أم قديم؟ وأي كبير فرق بين طرد النساطرة من الكنيسة وبين جلد الإمام أحمد بن حنبل وسجنه وإهانته إزاء استمساكه برأيه في قدم القرآن؟ وبعد ـ فليظهر لنا ما هو الاعتزال وما هي القدرية وما هي الجبرية وما هي المرجئة ومن هم الأشاعرة ومن هم السنيون؟ وما هي بقية الفئات المعروفة؟ إن لم تكن فئات قامت لتقرير مذهب أو بحث نظرية.

وما أريد أن أذهب معه في البحث لأكثر من هذا، ولكن ذلك لا يحول دون أن أسأله متى وفي أي عصر أزالت مدنية الإسلام عن الأمم الإسلامية فوارق العصبية؟ نترك كل شيء آخر لنسأله هل أزالت مدنية الإسلام فوارق العصبية بين قبائل العرب في الأندلس وهي لم تطأ إسبانيا إلا وهي على خلاف، ولم تفارقها إلا وهي أشد خلافاً في سبيل السيادة والملك انتصاراً للعصبية مما وطأتها؟ فإذا كانت الفوارق العصبية لم تزل من بين العرب أنفسهم وهم بعد في غمرة من حروب الفرنجة، فكيف بنا نعتقد أن فوارق العصبية قد زالت من بين الشعوب الإسلامية كما يدعي الناقد؟

ذلك ما رأيت أن أبعث به إلى ناقدي على صفحات المقتطف لعله لا يرمينا بعده بالتعصب للجديد لأنه جديد، ولا بالنيل من القديم لأنه قديم، ولكن هو الحق نسعى في سبيل الوصول إليه في هوادة وتريث، لا في ثورة واعتساف والسلام.

إسماعيل مظهر

العرب والبحث العلمي

رد[1]

ورد على الخاطر مقالة في أسلوب الفكر العلمي في مصر أنحى بها الفاضل إسماعيل بك مظهر على أسلوب العرب فيما كتبوه وسماه أسلوباً غيبياً على الإطلاق، وعلى العكس من ذلك فقد بتَّ في أن اليونان الأقدمين هم أرباب الأسلوب اليقيني وناشرو لوائه لبعض أقوال لهم في الاستقصاء والتجربة وتحكيم العقل.

وكنت أود أن لا يغرب عن بال الفاضل حينما كتب مقالاته أن كل شيء في هذا الكون نسبي كما يقولون وأن إرسال أحكام كهذه مطلقة لا يخلو من الشطط دائماً مثاله أن لدي من (خلط) علماء اليونان في كثير من العلوم ما يملأ مجلداً ضخماً وعلى العكس لدي أقوال كثيرة لعلماء أوروبيين عظام يثبتون بها أن كذا وكذا من مؤلفات العرب فيها ما يدهش من الأفكار العلمية المبنية على استقراء وتجارب مجردة عن كل وهم سابق. فهل يجب أن نستنتج من ذلك قاعدة مطلقة تكون معاكسة لما قرره الكاتب المحترم في مقالاته؟ أو هل يجب أن نجاري بعض العلماء الأوربيين فنحكم على كل من تقدمنا ونقول أن الأسلوب اليقيني لم ينشأ إلا البارحة؟ لست أرى هذا ولا ذاك، أي لست ممن يرتؤون وضع قواعد مطلقة في أمور كهذه. فاليونان ساروا في بعض أبحاثهم العلمية على الأسلوب اليقيني وحادوا عنه في بعض آخر. وكذا أجدادنا العرب. وقد يكون اليونانيون أقرب إلى الأسلوب اليقيني من العرب إجمالاً. ولم يتفرد العرب أو الإسلام باتباع الأسلوب الغيبي، فلا غضاضة إذن عليهم، بل على العكس كانت علومهم المستمدة من علوم اليونان والفرس والهنود مناراً ينير باقي الأقوام في هاتيك العصور المظلمة مهما كان فيها من الحشو الذي لا تقره عقولنا اليوم. أقول عقولنا اليوم وأنا متأكد من أنه سيأتي حين من الدهر يرى أبناء المستقبل فيه أننا نسير الآن على غير هدى في كثير من تجاربنا العلمية وأننا نخبط خبط عشواء في قواعد مادية أوصلنا إليها الاستقراء العلمي المحض وسببه التباس كثير من الغوامض علينا مما سيتبين في المستقبل القريب أو البعيد. أتذكر أنني عندما كنت أدرس في أوربا ضحكت بضع مرات مع معلمي من أنفسنا على أثر إخفاقنا في تجارب كنا نجربها في النبات والحشرات. ولكم ظن العلماء أن أسلوبهم في تجاربهم العلمية سيوصلهم إلى الغاية بلا ريب فأخفقوا وتخبطوا تخبطاً ضحكوا منه هم أنفسهم أو ضحك غيرهم منه فيما بعد. ولا يجوز برأيي الحكم على العرب وحدهم بأنهم أصحاب أسلوب غيبي حكماً مطلقاً مهما

---

[1] بقلم مصطفى الشهابي، نشر بمقتطف نوفمبر ١٩٢٦.

كان في كتبهم من الأمور التي هي أقرب إلى الشعوذة والتنجيم منها إلى الحقائق الراهنة. فالعرب وهم تلامذة اليونانيين قام فيهم عدد غير قليل ممن اتبعوا الأسلوب اليقيني فأثبتوا حقائق ستظل فخراً لهم إلى الأبد. وخلاصة الرأي أنه يجب أن نقول بأن العرب كانوا كاليونانيين والرومانيين يتبعون الأسلوب الغيبي في بعض أبحاثهم، واليقيني في بعض آخر. ومن البديهي أننا لا نعني الفلسفة وحدها بل جميع العلوم والفنون التي كانت معروفة.

وإما أن نحكم على الأقوام الغابرة جميعاً حكماً صارماً فنقول أنهم أصحاب أسلوب غيبي على الإطلاق وأن الأسلوب اليقيني لم يوجد إلا في عهد إسحق نيوتن وديكارت أو أقرب من ذلك أي في عهد أوغست كونت وفي الحالة الثانية يشمل الحكم اليونانيين بلا ريب. أما إذا خصصنا العرب بالحكم دون اليونانيين والأقوام القديمة فلا يفسر ذلك إلا بأن الشعوبية شر بلوى أصابت العرب منذ سادوا إلى اليوم.

مصطفى الشهابي

حول أسلوب الفكر العلمي[1]

سيدي الأستاذ محرر المقتطف

قرأت للأستاذ الشهابي نبذة قصيرة في باب المراسلة والمناظرة أدلى فيها برأي في أسلوب الفكر العلمي قال فيه بأنه كان من الواجب علي أن أذكر أن كل شيء في العالم نسبي، وأحب لو أنـي لاحظـت هـذه الحقيقة قبل أن أحكم حكماً مطلقاً في مسألة نسبية. ولست أدري كيف تكـون مسـألة نسـبية تلـك الـتي تتناول الحكم في طابع من المدنية صبغ به عصر من عصور التاريخ؟ فإذا قلنا مثلاً بأن العصر الحديث هو عصر الإنتاج الميكانيكي، فهل يدل ذلك على أنه عصر عدم كل أنواع الإنتاج حتى الإنتاج العقلـي؟ كـلا بل معناه أن طابع المدنية الحديثة هو الإنتاج الميكانيكي. أليس ذلك حكم مطلق؟ أليس هو حكم صحيح؟ وإذا قلنا بأن أسلوب العرب العلمي قد طبع بطابع الغيب، فليس معنى هذا أنهـم عدمـوا كـل قـوة علـى اتباع أسلوب الشهادة. ولكن معناه أن الأسلوب الغيبي شاع حينئذ، فأصبح للعرب طابعاً.

على أن لنا على هذا الرأي برهاناً آخر وهو برهان تاريخي. فإن الثابت أن وراثة العرب العلميـة قـد انتقلت إليهم من طريق مدرسة الإسكندرية أكثر مـن انتقالهـا إليهـم مـن أي طريـق آخـر. لا في الفلسـفة وحدها، بل في الطب والفلك، وبين الفلك والكيمياء. فهم في الواقع ورثـة فورفويـس الصـوري في المنطـق، وأخلاف بن ناعمة في الإلهيات أو بالأحرى خلفاء أفلوطين الإسكندري الذي ترجم عنه بن ناعمة كتـاب الإيثولوجيا، وتلاميذ الإسكندر الإفروديسي في الفلسفة وفي القول بحياة الأفلاك السماوية، والعقل الفـاعل والعقل المنفعل، إلى غير ذلك من الأشياء المبهمة الغامضة التي لا مبعث لها إلا قوة التصـور وحدهـا، ولا منبت لها إلا الأسلوب الغيبي.

ثم نعود بعد ذلك إلى اليونان. وأظن أن الأستاذ لا ينكر أن كل كتاب العصر الحديـث منهـم الأعـلام جومبرتزووندلبند وماهافي وجلبرت موري واردمان وزيللر وهوفدنج قد أجمعـوا علـى أن الشـعب اليونـاني القديم أقدر شعب حملته الأرض وأظلته السماء مـن حيـث القـدرة علـى التفكـير العلمـي وعلـى التحليـل والنقد. وأظن أنه لا ينكر أنه ما من علم حديث إلا ونجد له بدايات مطويـة في ثنايـا مـا خلـف الشـعب اليوناني من آثار. فإذا كان أساتذة العصر الحديث قد اعترفوا بما كان للشـعب اليونـاني مـن تفـوق علـى شعوب الأرض من بدء الخليقة إلى اليوم، فهل يعد ذنباً وجريمة أن عـددت العـرب مـع الشـعوب الـتي تفوق عليها اليونان من حيث الكفاءة العقلية، بما فيهم الألمان والأنجلـو سكسـون والشـعوب اللاتينيـة في العصر الحاضر، والمصريون والكلدانيون والهنود وغيرهم في العصور الغابرة؟

---

[1] ردي على الأستاذ الشهابي نشر بمقتطف ديسمبر سنة ١٩٢٦

وبعد فلست في مقام أنصر فيه العجم على العرب ولا علماء الغرب على علماء الشرق لأكون في نظر الأستاذ من الناصرين لمبدأ الشعوبية.

على أني لم أفز حتى اليوم ببرهان أو دليل بأن رأيي الذي رأيت في أسلوب الفكر العلمي غير صحيح. وأني على الرغم من كل ما قيل لا أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غيبياً صرفاً.

إسماعيل مظهر

العرب والأسلوب العلمي

رد [1]

سيدي رئيس تحرير المقتطف حفظه الله.

قرأت ما كتبه الأستاذ الفاضل إسماعيل مظهر في جزء ديسمبر ١٩٢٦ من المقتطف الأغر رداً على ما ذكرته في الجزء السابق حول أسلوب الفكر العلمي عند العرب.

للأستاذ أن يطنب بالشعب اليوناني القديم ما يشاء فهذا الشعب حري بذلك. وله أيضاً أن يفضله مع من ذكر من الكتاب وغيرهم على كل الشعوب الحاضرة من حيث القدرة على تحليل الحادثات الكونية ونقدها وعلى التفكير العلمي فأنا لا أريد أن أجادله في رأيه ما دام هذا الرأي لا يتعلق بالعرب وحدهم. لكنني آخذ على الكاتب قوله: «وإني على الرغم من كل ما قيل لا أزال أعتقد حتى اليوم أن أسلوب أبناء البادية في العلم والفلسفة كان أسلوباً غيبياً صرفاً». فهذه الجملة تحتاج إلى إيضاح. ومعناه يجب أن نتساءل أولاً هل العرب أصحاب أسلوب غيبي كان لهم طابعاً أم لا؟ ثانياً إذا حكمنا بأن أساليبهم العلمية كان الغيب طابعها، فهل انفردوا وحدهم بهذا الطابع أم شاركتهم فيه الشعوب الأخرى التي عاصرتهم أو درجت قبلهم.

أجمع الفلاسفة منذ أيام أوغست كونت إلى اليوم على أن الفلسفة والعلوم المعروفة لم تتجرد من الأساليب الغيبية إلا منذ عهد باكون وديكارت في الفلسفة وكبلر وغاليليو في العلوم فجميع الأقوام سواء في تعليل حوادث الكون أي بجعلها خاضعة لإرادة الأصنام أولاً فالآلهة فالإله الأحد، فالعلل الكامنة بها المنفردة عنها، على التتابع، إلى أن عدل العقل البشري أخيراً عن كل ذلك وانصرف عن البحث في أصل الكائنات وغايتها ومدبرها إلى النظر في النواميس الطبيعية التي تسير حوادث الكون بموجبها. ومنذ ذلك الحين أخذت العلوم تتسع وتتقدم.

فقد ذكر أصحاب الفلسفة اليقينية وخصوصاً أوغست كونت في غير موضع من مجلداته الستة أن اليونانيين لم يتبعوا أسلوباً يقينياً محضاً إلا في الرياضيات، ومن أعظم رجالهم فيها أرخميدس وإقليدس، ثم في فلسفة أرسطو.

أما باقي الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذين بحثوا في الفلسفة والنبات والحيوان والزراعة والطب وغيرها فقد كان يغلب الأسلوب الغيبي على أبحاثهم. وأما باقي الشعوب التي لها مدنية تذكر في

[1] بقلم الأستاذ الشهابي، نشر بمقتطف يناير سنة ١٩٢٧.

التاريخ القديم وتاريخ القرون الوسطى فمعظم أبحاثهم العلمية والفلسفية هي غيبيـة بحيث أنـه إذا أريـد عدم البحث في النسبية وأريد الحكم في الطابع الذي طبعت به أيام هذه الشعوب فلا يمكن نعتـه بسـوى أنه غيبي.

يتضح من ذلك أن ما ذكرته في عدد المقتطف الأسبق حول هذا الموضوع لم يتغير ومفاده أنـه إذا أريـد اتخاذ قاعدة مطلقة عن الأسلوب العلمي الذي كان أكثر انتشاراً في الشعوب القديمة فالغيب طابع الجميع بلا استثناء لا طابع العرب وحدهم.

وبعد فأنا على اتفاق مع إسماعيل مظهر إذا سلم بهذا الـرأي بـأن العـرب لم يتفـردوا بكونهـم كـانوا ذوي أسلوب علمي طبع بطابع الغيب بل أن كل الشعوب المتمدنة التي عاشت قبلهم ومعهم يجب وسمه بهذا الطابع وأن الأسلوب اليقيني لم ترجح كفته حتى صار طابعاً للعلوم إلا في المدنية الأوربية الحديثة، أما إذا أصر الأستاذ على رأيه في إفراد العرب بهذا الأسلوب فمن المتعذر أن نتفق وقد تـدوم مناظرتنـا إلى أن نلتقي في العالم الثاني.

مصطفى الشهابي

أسلوب العرب العلمي[1]

سيدي محرر المقتطف

نشرتم للأستاذ مصطفى الشهابي في مقتطف يناير الماضي كلمة وافق فيها على ما أرى في أسلوب العرب العلمي وأن الغيب قد وسم على جبين آثارهم العلمية طابعاً خالداً. على أني لا أريد أن تمر هذه الفرصة من غير أن أعبر للأستاذ عن رأيي في أن الأسلوب الغيبي قد شاع في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، على الرغم مما جاء به نيوتن وباكون وديكارت من قبل ذلك. أبادر إلى نشر هذه الحقيقة لأنـي أود من صميم قلبي أن ألتقي والأستاذ في عالم الشهادة فإننا إذا لم نلتق فيه، فالراجح، إننا لن نلتقي في عالم الغيب كما أشار الأستاذ في نهاية كلمته الأخيرة والسلام.

إسماعيل مظهر

المصدر: تاريخ الفكر العربي، إسماعيل مظهر، ١٩٢٨

ملاحظة: المساجلة منقولة بكاملها عن المصدر الآنف الذكر م.خ

[1] آخر كلمة في الموضوع نشرت في مقتطف مارس سنة ١٩٢٧

- ٨ -

الفلسفة ودراستها

للدكتور منصور فهمي ١٨٨٦ - ١٩٥٩

(ليس الأستاذ الدكتور منصور فهمي من أنصار الجديد فقط، ولكنه عالم فيلسوف له رأيه في الحياة، وهو ركن من أركان النهضة الفكرية التي نراها في مصر، ويشغل الآن منصة الفلسفة بالجامعة المصرية ووكيل كلية الآداب فيها، وكان قبل عميداً للجامعة القديمة.

وفيما يلي ترى حديثاً للدكتور مع صديقنا الأستاذ محمود المنجوري عن رأيه الخاص في الفلسفة ودراستها وليس من شك أنه رأي قيم نرى من الغبطة حقاً أن يخص به الدكتور مجلة «الحديث»).

المحرر

* * *

ساعة مع الأستاذ الجليل الدكتور منصور فهمي

... إذا صادفك رجل عالي الهامة في جلال ووقار، ورأيت في عينيه آخذة إذا ما التقت بك ملكتك، وفي ثغره ابتسامة جادة تخفي وراءها إدراك الحقائق العميقة، وفي صوته سريرة ناضجة وإيماناً خالصاً يتهادى في نبرات موسيقية كالموج من نفس سامية متواضعة؛ فثق أن هذا الذي تراه إنما هو عالم له رأيه في الحياة وأنه حقاً الدكتور منصور فهمي.

* * *

إنك تشعر وهو يحدثك بعاطف يجذبك إليه وبسمو ورفق يجعلك تؤمن بهذا الذي يحدثك فيه ويجعلك تحس بغبطة وإلهام، ذلك لأن الدكتور يحدث فيك النفس والغريزة دائماً.

وكنت على لقائه في منزله، وكم كنت مغتبطاً بحديثه البار، جذلاً بما يتركه هذا الحديث في نفسي من جرس وشعور وإيمان. وكانت ساعة مليئة بالأحاديث الطريفة، وكانت ساعة مباركة لأني استطعت أن أعرف منها رأي الدكتور في الفلسفة وفي الحياة وهو خير من اشتغل في مصر بالفلسفة اشتغالاً علمياً منظماً وعملياً موفقاً.

* * *

١ ـ ما هي الفلسفة، وما رأي الدكتور الفلسفي في الحياة؟

الفلسفة عندي هي أثر ذلك الاتصال الفكري الشديد بأي شأن من شؤون الوجود. وهذا الأثر قد يوصل إلى العواطف ويربطها بهذه الحياة. فالفلسفة إذن تدفع لمعرفة الحياة وحبها وتغري إلى تذوقها، فهي من الدوافع للنشاط والعمل والتفاؤل بالحياة التي هي جديرة على رأي «نيتشة» بأن تعرف وأن تحب. وأنا أطلبها من مختلف العلوم ومن مختلف الفنون الجميلة ومن تواريخ الحياة الاجتماعية ومن أخلاق الناس وسلوكهم ومصطلحاتهم. إذن أنت ترى أن الفلسفة عندي هي الحياة. والإنسان الحي الراقي لا يكون كذلك إلا إذا كان فيه شيء من نزعة الفلسفة. يعني تفكير في الحياة وحب لها وإقبال عليها مع فهم وتقدير صحيح.

وأرى أن معاني الجمال التي يحبب إلينا الحياة لا يجوز أن تخفى على أحد ويجب أن يعنى بإظهار هذه المعاني وإرشاد الناس إليها ليألفوا العيش في بسماته وفي جانبه المضيء، ثم تنقصنا العناية الكافية بالثقافة التي تربي في الإنسان الحاجة إلى الجمال. ولعل التربية الفلسفية خير معين لتوسيع الفكر وشحذ الحساسية بجمال الوجود. وعلى ما أعرف أن أكثر الثقافات عناية بالتربية الفلسفية هي الثقافة الفرنسية، على أنني أرى أن العناية بالتربية الفلسفية في حاجة إلى شيء كثير من التوسع والإصلاح.

٢ـ وما رأي الدكتور الخاص في دراسة الفلسفة؟

الفلسفة يجب أن تُدْرس وتُدَرس من غير تفريط في الجهة العلمية التطبيقية، وفي استطاعة الفلاسفة أن يكون لهم مختبراتهم ومعاملهم LABRATOIRES أن للعلماء مختبرات ومعامل. تجد هذه المختبرات في مستشفيات الأمراض العقلية وفي كثير من التجارب على الحيوان وطبائعه وفي كثير من التجارب على الإنسان وهو في شئون عيشه العادي من حبه وبغضه وانتقامه وحزنه إلى آخر ذلك من الحالات النفسية.

ويستطيع الفيلسوف كذلك أن يجد لعمله مختبراً ذا خطر في مظاهر الفنون الجميلة المختلفة من موسيقى وتصوير ونحت إلى غير ذلك، وفي كل ما يحدثنا عن الجمال. ولقد رأيت أني لجأت إلى الموسيقى عند دراسة الفيلسوف نيتشه الذي حاضرتكم فيه هذه الأيام ورأيت كيف اتخذت من صلة بين نيتشه وفاجنر الموسيقي ومن فهمهما لمعنى الفن الجميل ما بررت به ألحانة بعض التوقيعات الموسيقية في بعض الدروس. ويمكن لمدرس الفلسفة أن يجد فرصاً كثيرة لربط دراسته بمظاهر الفنون المختلفة. وعندي أن هذه المحاولة التي أحاولها في توثيق التضامن بين الموضوعات الفلسفية والمظاهر الفنية لهي أبرك المحاولات وأنفع التجارب التي تمكن للفلسفة مكانها اللائق من نفوس الأحياء الذين يريدون أن يشعروا بالحياة من جمالها ويصلوا بين هذا الشعور وبين فهم الأمور. وما لفهم الحقيقة من عظمة وقوة؟

مصر: (م. ا)

مجلة الحديث. السنة الثانية. العدد ٣ ـ ٤ ـ / ١٩٢٨

الفلسفة الإسلامية
في ضوء النهضة الحديثة

حديث مع الأستاذ مصطفى بك عبد الرازق

١٨٨٢ - ١٩٤٧

ما هي الفلسفة الإسلامية، وما هي أغراضها التي ترمي إليها - اتصالها بعلم الكلام - نهضتها الأخيرة، وإلى أي حد وصلت فيها جهود المشتغلين بها

لسنا نريد بالفلسفة الإسلامية التي هي موضوع هذا الحديث، فلسفة تقوم قواعدها على الدين الإسلامي وتعليماته وشعائره. ولكننا نريد تلك الفلسفة التي نشأت في البلاد الإسلامية أو البلاد الخاضعة للحكم الإسلامي، والتي نبتت وترعرعت في حضن الإسلام من غير تمييز بين أديان رجالها وأجناسهم.

وتشمل هذه الفلسفة علوم المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات بما تحتها من أنواع وفروع كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأخلاق وما وراء الطبيعة من الروحانيات، وغير ذلك من علوم الحضارة التي مارسها علماء الإسلام وترجموا كتبها إلى اللغة العربية منذ عصر بني أمية الذي ابتدأ فيه المترجمون ينقلون كتب هذه العلوم ثم جاء المنصور العباسي فاستقدم عدداً غير قليل من الأطباء والمترجمين، فترجموا له كتب اليونان والفرس والهنود في الفلك والطب والسياسة، ومن أشهرهم جرجيس الكبير وابن بختيشوع. ثم كان العصر الذهبي - عصر المأمون الذي ازدهرت فيه العلوم والآداب، ومنها علوم الفلسفة التي نالت نصيباً من عنايته وأرسل بعوث العلماء إلى بلاد اليونان للبحث والتنقيب عن كتب الفلسفة وترجمتها إلى اللغة العربية. ومن هؤلاء المبعوثين ابن البطريق والحجاج بن مطر وحنين بن إسحاق. ولم تمض مدة طويلة حتى ظهر في بلاد الإسلام عدد من الفلاسفة المسلمين الذين كادوا يضارعون فلاسفة اليونان كأبي يوسف يعقوب الكندي، ومحمد بن موسى الخوارزمي مخترع علم الجبر، ومحمد بن طرخان الفارابي مخترع «القانون» وهو الآلة الموسيقية المعروفة، وكذلك الرازي، وابن سينا وغيرهما ممن ذاع صيتهم في الشرق والغرب وبقيت أسماؤهم مقرونة بجهودهم المجيدة في هذه العلوم.

غير أن هذه النهضة الفلسفية التي ابتدأت في أواخر عصر بني أمية وامتدت إلى عصر الفاطميين في مصر قد عراها بعد ذلك فتور كاد يودي بما خلفه هؤلاء العلماء من تراث ثمين، لولا أن تداركه في الأيام الأخيرة بعض المستشرقين وعشاق الفلسفة الإسلامية من علماء مصر، فلفتوا الأنظار إليها ببحوثهم

وجهودهم. وكان من ذلك تلك الدروس الفلسفية التي كانت تلقى في الجامعة المصرية القديمة، فأوقدوا جذوة الاهتمام بإحياء الفلسفة الإسلامية. وعنيت الجامعة المصرية في عهدها الجديد بدراسة هذه الفلسفة وتشجيع الطلاب على تحصيلها. وقد اختارت لهم خير من يوثق بهم من المعلمين الأكفاء أمثال الأستاذ مصطفى بك عبد الرازق الذي أحرز نصيباً وافراً من الثقافتين: الثقافة القديمة، والثقافة الحديثة، وكان من خيرة مريدي فيلسوف الإسلام الأستاذ الشيخ محمد عبده.

ما هي الفلسفة الإسلامية

من أجل ذلك أردنا أن نستطلع رأيه في الفلسفة الإسلامية، فقلنا:

ـ على الرغم من دراسة بعضهم للفلسفة الإسلامية ما تزال تبدو كأنها من المسائل العلمية الغامضة، فهل تسمحون بالتحدث إلينا عن ماهيتها وعن الأغراض التي ترمي إليها؟

فقال: «تعلمون أن الفلسفة التي ظهرت في البلاد الإسلامية إنما كانت منذ نشأتها مأخوذة عن اليونان. فأول ما أطلقت الفلسفة الإسلامية أطلقت على المباحث اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية في أنواع مختلفة من التفكير. وهذه الأنواع ترجع في الجملة إلى البحث عن الوجود وصلته بموجده. ثم إن العرب أوجدوا إلى جانب كلمة «فلسفة» التي هي كلمة معربة كلمة أخرى عربية هي «حكمة» واستعملوا كلمة «حكمة» مرادفة لكلمة فلسفة، لكن كلمة حكمة بالضرورة لم تكن في أول أمرها مرادفة لكلمة فلسفة لأن هذا النوع الخاص الذي يسمى فلسفة لم يكن موجوداً في البلاد الإسلامية إلى حين ترجمة كتب فلاسفة اليونان.

والبحث في كلمة «حكمة» وأصل استعمالها والتطور في معانيها، والمسوغات التي جعلت للفلاسفة الإسلاميين الحق في أن يسموا الفلسفة حكمة ـ هذا البحث يخرج عن حدود حديث ينشر في مجلة.

نقول: عربت مباحث الفلاسفة اليونان خصوصاً أرسطاطاليس وأفلاطون، والإسكندريين أصحاب المذهب المسمى بالأفلاطونية الجديدة. وتناول المسلمون هذه المباحث وتلك المؤلفات بالشرح والتأويل والتوفيق بين مختلف المذاهب أحياناً، وتوصلوا إلى إيجاد نسق من البحث الفكري يؤدي إلى فهم العالم باعتبار وجوده وصدوره عن موجده. وهذا النسق من البحث هو باعتراف كثير من مؤلفي الغربيين ومؤلفي العرب، قد تلافى عيوب النسق الأرسطاطاليسي، وإن كان يقوم على أساس القواعد التي وضعها أرسطاطالس للتفكير وعلى وجهة البحث التي اتجه إليها المفكرون اليونانيون.

فالفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق هي عبارة عن مجهود المفكرين الإسلاميين في دائرة البحوث اليونانية. ومع اختلاف الباحثين في تقدير ما لهذا المجهود من ثمرة من ناحية الابتداع الذي يجعل للفلسفة الإسلامية كياناً ممتازاً عن الفلسفة اليونانية، فإنهم متفقون على أن هذا المجهود كان عظيماً في اتساعه عظيماً في تعمقه.

علم الكلام والفلسفة

«ولكن الباحثين ـ خصوصاً في العهود الأخيرة ـ يريدون أن يتسع معنى الفلسفة لكل بحث، ويتصل بالوجود ونشأته وما فيه من نظام وترتيب، سواء أكان هذا البحث معتمداً على العقل وحده كما هو الشأن في الفلسفة اليونانية أم على العقل والوحي معاً. ومن أجل هذا أدخلوا علم الكلام (التوحيد) في الفلسفة الإسلامية، باعتبار ما فيه من بحث عن الأمور العامة وموجد الكائنات واتصالها به إلى آخره».

«والواقع أنه إذا أخذ بهذا التوسع في معنى الحكمة أو الفلسفة شملت الفلسفة الإسلامية أيضاً علم التصوف، بل شملت أيضاً علم أصول الفقه».

«والفلسفة الإسلامية على هذا الاعتبار لا يمكن أن يقال أنها مجهود العلماء الإسلاميين في دائرة التفكير اليوناني، بل هي هيكل خاص له مميزاته وخصائصه، ومهما يكن من أثر الفلسفة اليونانية فيه وغير الفلسفة اليونانية فإن له حظاً عظيماً من الشخصية والابتكار».

أغراض الفلسفة الإسلامية

ثم انتقل الأستاذ إلى بيان أغراض الفلسفة الإسلامية، فقال:

«يقول الفلاسفة أن نشأة العلم قائمة على ما في فطرة الإنسان من نزوع إلى المعرفة، وشعور بالمضض حين يحضره ما يجهله. وقد وجدت علوم مختلفة ذات موضوعات خاصة لكنها كلها لم تستطع أن تقنع شهوة الفطرة الإنسانية إلى علم يحيط بالوجود. وإذا كان في أنواع الموجودات المتنوعة مميزات تفرقها فلها اشتراك يجمعها، فنزعة النفس إلى العلم الشامل وإلى إدراك الحقيقة الثابتة التي يشترك فيها كل ما في الوجود هي مقصد الفلسفة الأول. فإن الفلسفة إذا قيلت على إطلاقها، انصرفت إلى ما يسمى بالفلسفة الأولى أو الحكمة الإلهية الباحثة عن الوجود المطلق وعن مبادئ الأشياء».

«وللفلسفة نواحٍ أخرى كالطبيعيات والرياضيات وما إليها. وهي نواحٍ ثانوية لم يزل العلماء يعالجونها حتى صيروها بعيدة عن حدود الفلسفة وأدخلوها في حدود العلم».

«وإذا كان ما ذكرنا هو المقصد الأول للفلسفة، فهو مقصدها في كل جيل من الأجيال وفي كل عصر من العصور. وهذا المقصد القائم على نزوع فطري سام في نفس الإنسان هو الذي ضمن للفلسفة فيما مضى سلطانها وبقاءها. وهو الذي يضمن لها سلطانها وبقاءها فيما يأتي من الزمان».

نهضتنا الأخيرة

فقلنا: «**وهل توجد الآن نهضة حديثة في الفلسفة الإسلامية؟**»

فقال: «في عصور الانحطاط العلمي أو العقلي في البلاد الإسلامية انتهى الأمر باعتبار الفلسفة عدواً للدين. وقد أدت هذه الفكرة إلى تحريم دراستها حتى ما يتعلق منها بعلم الكلام، بل أدت إلى تحريم دراسة كتب الكلام وكتب التصوف التي لها صلة بالفلسفة».

«ولكن في القرن الماضي، وفي أوائل النهضة التي وجدت في مصـر بعوامـل مختلفـة ليـس الآن موضـع درسها، وجد في الأزهر نوع من اليقظة دعا إلى تلمس معارف غير تلك الـتي مضـت العـادة بتدريسـها في هذا المعهد الكبير. وقد أخذ المرحوم الشيخ حسن الطويل يتدارس مع جماعة من خاصة طلبتـه شـيئاً مـن التصوف وعلم الكلام والمنطق في خفية عن أعين الرقباء، ومـع تحسـس لفهـم هـذه الأسـاليب الـتي كـان الجمود قد افقد المتعلمين الاستعداد لفهمها».

«وجاء السيد جمال الدين الأفغاني مصر، وهو من أوسع الناس إطلاعاً على العلوم الفلسـفية.. فوجـد في طلبة الشيخ الطويل استعداداً لتلقي الفلسفة، وكان هذا مبعثاً للنور الذي تسير نهضتنا علـى ضوئـه إلى اليوم».

«ولما انقطعت صلة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بالأزهر، وتعثرت خطوات الرقـي الـتي كـان لـه رحمه الله فضل تسهيلها وتشجيعها، رجعت الحال إلى ما كانت عليه أو كادت. لكن الجامعة في عهدها الأول عنيت بأمر هذا النوع من العلم وانتدبت له بعض كبار المستشرقين كالأستاذ (سنتلانا) واختارت لـه من بين المصريين المرحوم سلطان بك محمد».

«وفي العهد الحديث اهتمت الجامعة بأمر الفلسـفة الإسـلامية، وعنيـت بهـا عنايـة كبـيرة، إذ هـي تجعل دراسة هذا النوع من الفلسفة أصلاً من أصـول الدراسـة في قسـم الفلسـفة. وقـد توجـه الطـلاب إلى استثارة الدفائن المخزونة من كتب الحكمة ومباحثها. والمرجو أن تصـل مجهوداتهـم إلى بعـث الحيـاة في هذا الجانب العلمي الجليل».

طاهر الطناحي

المصدر: مجلة الهلال ـ القاهرة ـ س ٣٩ ـ جـ ٦ ـ أبريل ١٩٣١.

- ١٠ -

الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر

د. فؤاد زكريا - ١٩٢٨
رئيس قسم الفلسفة. جامعة الكويت

لو تأملنا نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها خلال أهم فترات تاريخها، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية، لبدا لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داعٍ على الإطلاق، ذلك لأن الفلسفة ظلت تُبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في أصل الكون ونشأته، والغاية التي يتجه إليها، وفي مركز الإنسان أو موقعه من العالم. وفي الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها، وفي مصير الإنسان وما له، وهل سيفنى بعد الموت أم سيبقى. وهذه المشكلات تكون في الوقت ذاته محور العقيدة (في الأديان السماوية على الأقل). ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الأقل، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. وهنا يحق للمرء أن يتساءل: لماذا إذن كل ذلك التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا ترحم، وبأن عقل الإنسان أو روحه لا يتسعان للاثنين معاً، فإما أحدهما وإما الآخر.

إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحاً مستقيماً، بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التعرج والالتواء. وليس من مهمتنا في هذا البحث أن نتتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المعقدة. وإنما يكفينا أن نشير إلى أن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما. **إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج.** ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني. إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ «التسليم» ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله أصلاً فكرة المناقشة. وفي حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة، فإن الإيمان الديني لا يبحث أصلاً عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الإيمان.

إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. بل إن اللفظ المعبر عن الإيمان هو نفسه المعبر عنا لتصديق في كثير من اللغات (الإنكليزية belief، والفرنسية croyance، والألمانية glaube... إلخ)، وإذا كان بعض المفكرين قد سعى إلى دعم الإيمان، ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم... إلخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإن هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين، وفضلاً عن ذلك فإن أمثال هذه البراهين لم تكن، في الأغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها إلى نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلمات دينية معينة، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة: ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء، في حين أن رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية. وحين يصر الفيلسوف على أن يُخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب. ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنه «اقتنع» بها، لا لأنه «سلّم» بها. ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يصرّ على أن المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنه لا يفعل ذلك كرهاً بالمنطق، بل إنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبقهما، في مجالات أخرى غير المجال الديني، وكل ما في الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق.

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير إلى فوارق مهمة بين المجالين: فالفلسفة (ما عدا استثناءات قليلة) تُغلِّب جانب العقل، في حين أن الدين يغلِّب جانب العاطفة والشعور الوجداني. والفلسفة إنسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي.

ولعل أهم هذه النتائج جميعاً هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون «الحقيقة»، وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي أن يختفي دوره وينتهي في اللحظة التي تظهر فيها «الحقيقة» في صورتها النهائية المكتملة، أي أن أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة عن الوحي الذي اكتمل فيها هي، أما في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا إنكاراً تاماً للعقائد الأخرى، وتأكيداً بأن كل ما عداها إنما هو عقائد «دخيلة» زيفت بشكل أو بآخر.

على أننا لا نود أن نستطرد طويلاً في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين. ذلك لأن هدفنا هو بحث العلاقة في سياق الوطن العربي المعاصر على وجه التحديد. وهنا ينبغي أن نشير إلى مسألة على جانب عظيم من الأهمية، هي أن أي بحث كهذا لن يستطيع، عملياً، أن يتحدث عن موقف «الدين في ذاته» من الفلسفة، بل سيتحتم عليه أن يكتفي في بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين، يتخذها المسلمون المعاصرون. ذلك لأن الاتجاهات تتشعب إلى حد هائل، في العالم الإسلامي

المعاصر، بين التفسيرات التي يصل اختلافها إلى حد التضاد في كثير من الأحيان. والأهم من ذلك أن كلاً من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على أنه هو وحده الصحيح، بحيث لا يقول أصحابه أبداً أنهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل إسلامية معينة، بل يؤكدون أنهم يتحدثون عن «الإسلام في ذاته» وعن وجهة نظر الدين - بالمعنى العام لهذه الكلمة - في تلك المسائل، ونظراً إلى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلا بد للباحث الجاد من أن يعترف بالأمر الواقع، وهو أن ما يقوم بتحليله لا يمكن أن يكون موقف «الدين في ذاته» (إذ أنه لو ادعىذلك لما كن يقدم إلينا في الواقع سوى «اجتهاد» آخر يضيفه إلى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل)، وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره. وغنيٌ عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير، وسيكون عليه أن يعمل حساباً لهذا التعدد. ولكن المهم في الأمر أننا لو وجهنا انتقادات إلى الموقف الإسلامي المعاصر إزاء الفلسفة، لتوجّب أن يكون واضحاً منذ البداية أن هذه الانتقادات ليست موجهة إلى الإسلام في ذاته، وإنما هي موجهة إلى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم.

أولاً: الحوار بين الدين والفلسفة

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ في رأيي أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين ـ في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة - هو «المواجهة»، وليس الحوار.

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده وترى في ذلك إثراء لها. أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير. إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، في حين أن هذه المناقشة ممتنعة في الدين، إذ أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول، وحتى الفروع لا تقبل مناقشتها في عصور التزمت والانغلاق الفكري. وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها، في حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد «كفراً» ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي، والتجريم المادي، وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الخطر بكل قسوة، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تحل دمه. وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة كافٍ وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساسي. وأعني به التكافؤ.

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين، في ظل أوضاع كهذه؟ لقد أدت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها هي، فهي لا تستطيع أن تنظر إلى

هذه المسائل على أنها تؤلف نسقاً فكرياً قابلاً للنقد، سواء في أسسه الأولى أو في نتائجه ـ وهي تبدأ مقدماً بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أي مبدأ أساسي فيها، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة.

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار أسلوب الحوار ومنهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسري على كل المراحل التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة أخرى ينبغي ألا يتجاهلها أي باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، وأعني بها عنصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا العربي، خلال القرن الأخير، تدهوراً ملحوظاً، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً، في السنوات الأخيرة بوجه خاص، وأصبح كثير من الموضوعات التي كانت تتناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن، بل في القرون الأولى للعصر الإسلامي، من الممنوعات والمحظورات، وتحول هذا القرن ـ الذي اصطلحنا على أن نسميه بعصر النهضة العربية ـ إلى عصر كبوة وارتداد وتخلّف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريباً من ضيق الأفق هذا، بل إن كل الدلائل تدل على أنه سيشتد إلى أن يصبح انسداداً تاماً لأفقنا العقلي. ولست هنا في معرض تعليل هذا الظاهرة الشديدة التعقيد، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام أن التسلط السياسي والاستبداد في الحكم كان من الضروري أن ينعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

وعلى أية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة، إذ نجد في العقود الأخيرة اتجاهاً متزايداً إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية. ومن الواضح أن منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله اتجاهاً إلى التخويف. ومن ثم فإنه هو نفسه ـ في جانب من جوانبه ـ يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الإرهاب. إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هي: «هذا ما يقوله النص، فإما أن تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، وإما أن تتحدى النص، إن كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب!» وغني عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية، من ممارسة فاعليته.

فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلص من موقف كهذا؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ، هو بدوره، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة، أي أنه يصبح طرفاً فيما أحب أن أطلق عليه اسم لعبة النصوص. فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة. فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الأفق؟ وبطبيعة الحال فإن في النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، وإذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا تستطيع، بانتزاع النص من سياقه.

وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء إلى ذكائك في التأويل، أن تستخلص من النصوص تـأييداً لأية وجهة نظر تشاء. والمهم في الأمر أن الفكر الفلسفي، حين يجد نفسه مضطراً إلى التخلي عن طريقتـه الخاصة في البحث، وأعني بها طريقة مناقشة المسلّمات، مهما كانت أساسية، يلجأ إلى ممارسة فاعليتـه بشروط الطرف الآخر، وعلـى أرض الطـرف الآخـر، فـلا يعـود مرتكـزاً علـى المنطـق الداخلـي لحججـه العقلية، وإنما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها. مع تأويلها عقليـاً (كمـا كـان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذي يدعم وجهة نظره.

ومع الاعتراف بأن هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة في ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التي تهدف إلى إلغاء العقل والاعتماد المطلق علـى التقليد والاتباع، فلا بد لنا مـن أن نشـير إلى أن هـذه الطريقـة في المعالجـة يشـوبها، مـن وجهـة النظـر الفلسفية الخالصة، عيبان أساسيان.

أولهما: أن الفكر الفلسفي حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سـلاح العقل والمنطق. أعني أنه اتخذ موقف المهزوم الذي سلّم مقدّماً بأنه خسـر أهـم أرض يرتكـز عليهـا. فهـو حين يفترض أن النص لا يقبل المناقشة، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجـه بهـا تلـك النصوص الأخرى التي يلجأ إليها الطرف الآخر، إنما يكون قد سلّم مقدماً بـأن النـص هـو المرجـع غـير القابل للمناقشة العقلية. وأنه هو الذي يمثل حقيقة مطلقة تتجـاوز المنطـق والعقـل، وهـو تسـليم ينطـوي ضمناً على اعتراف بأن العقل النقدي قد توقف عن ممارسة عمله.

أما العيب **الثاني**، الذي يرتبط بـالأول ويـترتب عليـه، فهـو أن هنـاك تناقضـاً داخليـاً في المحاولـة ذاتها: أعني في أن تلجأ إلى سلطة النص لكي تستخلص منهـا موقفـاً عقلانيـاً يسـمح بالمناقشـة المنطقيـة المفتوحة. ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية، إذ شاءت أن تكون متسـقة مـع ذاتهـا، ينبغـي أن تكـون (مـن الوجهـة النظرية على الأقل) قادرة على التصدي للنص ذاته، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتهـا علـى النقد والتقويم. ومن هنا فإن المـرء لا يسـتطيع منطقيـاً، أن يتخـذ في آن واحـد موقـف الاعـتراف بسـلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السـلطة. فالتنـاقض واضـح لأن السـلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً.

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال **محمد خلف الله ومحمد عمارة وخـالد محمـد خالد... إلخ**)، لا يناقشون الأمور في أيامنا هذه إلا باتباع هذا الأسـلوب، فليـس معنـى ذلـك أننـا نوجـه إليهم اللوم على منهجهم هذا، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة - في ظروفنا الراهنة - للتخفيـف مـن غلواء المد الاتباعي بشيء من العقلانية، وكـل مـا في الأمـر أننـا حـين نناقـش الموضـوع مناقشـة فلسـفية نظرية، نجد لزاماً علينا أن نشير إلى الصعوبات الداخليـة لهـذا الموقـف، بغـض النظـر عـن الاعتبـارات العملية الواقعية.

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية، نسـتطيع أن نقـول أن مـن المكـن تصـور مواقـف أخـرى، مغـايرة تماماً، تتخذها الفلسـفة إزاء النـص الديـني، وهـي مواقـف اتخذتهـا الفلسـفة بـالفعل في بعـض مراحـل

الحضارة الغربية، ويكفينا أن نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة في مجتمعنا.

أ ـ في كثير من الفلسفات الدينية الغربية التي بدأت مع حركة النقد التاريخي للنصوص، كان يُنظر إلى النص الديني على أنه نسبي زمنياً، أي على أنه موجّه إلى عصر معين، فيقال أن مهمته هي الإرشاد الأخلاقي والمعنوي للإنسان، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادئ إنسانية عامة، أما التفاصيل المتعلقة بالشؤون الدنيوية فتترك لعقل الإنسان وتجربته.

ب ـ إن بعض الفلسفات الغربية (أوغست كونت مثلاً) ذهب أبعد من ذلك، فنظر إلى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها. وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة وحسب.

هاتان، كما قلت، حالتان ممكنتان نظرياً، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة إزاء سلطة النص الديني يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يتخذه الفكر العربي المعاصر من هذه المسألة. وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفي والعقيدة الدينية في الغرب هي التي أتاحت لبعض إمكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفي والنص الديني تختلف كل الاختلاف عما هو سائد في وطننا العربي المعاصر.

وهكذا فإن الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تمليه الاعتبارات العقلية وحدها، بل إن هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمها إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماءها الصحيحة ـ **الخوف** الذي يضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة. فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع أبداً أن يمضي في ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة في المجتمعات التي تحررت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدوداً، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول أن دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في «لعبة النصوص» ـ وهو أمر أصبح عظيم الشيوع في هذه الأيام ـ هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي.

وبعبارة أخرى، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم **الحوار** على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بد من أن نكون على وعي بأن هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين، وهو الطرف الديني، أن يعبر عن وجهة نظره كما يشاء على حين أن الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحياناً إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع.

وهناك نتيجة مهمة تترتب على عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين. ففي الفكر الغربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها. بل إن تصور الألوهية، وهو التصور الأساسي في العقيدة الدينية، قد تشكل في أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم في الفلسفة، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه «منظم الكون هندسياً»، وانتشرت فكرة «الإله

الهندسي Le Dieu geometre» على نطاق واسع. وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية إلى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التي يسير بها العالم، قد أدى إلى تطبيق نموذج «الساعة» على تصور الألوهية، وعلاقة الله بالعالم. ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (ليبنتس Leibniz وجولينكس Geulines مثلاً) يلجأون إلى تشبيه «الساعة» في تصور العلاقة بين الله والعالم، وينظرون إلى الله على أنه «صانع الساعات» الذي لا تخطئ صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء ـ كأنه ساعة محكمة، بأدق الطرق المكنة، ومضى العالم في مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط. أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية المهمة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبية، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الألوهية والخلود والبعث... إلخ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي.

ومن المهم جداً أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافاً بالدين أو استهانة به. فقد كان معظم أولئك الذين عدّلوا المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الإيمان، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للعقيدة الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسية يمتنع تصوره في مجتمعنا، بل إن أية محاولة كهذه تُدان بشدة وتعرِّض صاحبها ـ ونحن في الثلث الأخير من القرن العشرين ـ لأخطار معنوية ومادية شديدة بل إن ما يحدث في مجتمعنا هو العكس، أعني أن نظرتنا إلى المفاهيم الدينية ـ وهي نظرة سكونية ثابتة ـ هي التي تؤثر إلى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية العلمية، وفي قبولنا أو رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين. وحسبنا أن نضرب على ذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة.

من المؤكد أن العوامل الدينية هي التي تفسر جانباً كبيراً من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية، وكذلك الوضعية، لدى كثير من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا. ذلك لأن المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية، وبالمثل العليا، ومن ثم بتلك القيم التي تسعى العقائد السماوية إلى تأكيدها، في حين أن المادية ترتبط بالسعي وراء «الماديات»، والتحلل الخلقي ـ أما الوضعية فتثير في أذهان الكثيرين فكرة «القوانين الوضعية»، أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الإلهية المنصوص عليها في الدين. ومن المؤسف أن هذه كلها ارتباطات باطلة، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المتعمق، ولكن المجال لا يتسع هنا لإثبات هذا البطلان، الذي أصبح راسخاً في أذهان الكثيرين، حتى من المتخصصين في الفلسفة. وحسبنا الآن أن نقرر وجود هذا الارتباط في الأذهان، وأن نستخلص دلالته، وهي أن العامل الديني هو الذي يحدد موقف الكثيرين من المذاهب الفلسفية المختلفة، بحيث لا يصدرون حكمهم على هذه الجوانب تبعاً لمنطقها الداخلي، بقدر ما يخضعونه لاعتبارات إيمانية وأخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب. وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس إلى ما رأيناه في الفكر الأوروبي الحديث، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها.

ثانياً: تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين

على أن هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة في وطننا العربي المعاصر، لا ينبغي أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وإبراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها، وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستتم، في بحثنا هذا، من منظار فلسفي، أي أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة، وهذا لا يمنع من أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، رأي مختلف كل الاختلاف. ومن جهة أخرى فلا بد من أن يتذكر القارئ طيلة مراحل هذا البحث، ما قلناه في البداية وهو أن المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين، أما وجهة نظر الدين في ذاته فنحن لا ندعي لأنفسنا معرفتها، ومن المشكوك فيه أن يكون في ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة إلى الدين وإلى وظيفته في حياة الإنسان.

١ـ أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق، على النحو الذي أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجي الفلسفة والتفكير الديني، ولا شك أن التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارح دقيق.

فالفلسفة لا تتشكك في هذا المنهج العلمي، بل إنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية: بل إنها ربما أسهمت بإضافات مهمة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح. أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قلقاً من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر إلى إثبات أن علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي ـ الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي ـ هو المصدر الحقيقي للمعرفة.

هذا الهجوم على العلم، وعلى المنهج العلمي، يتخذ أشكالاً متعددة:

أ ـ التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على أساس أنه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان. وهنا نجد أن هذا المفهوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور: «من تمنطق تزندق».

فما هو بالضبط المضمون الذي ينطوي عليه هذا الشعار؟ ينبغي أن نلاحظ أن هذا الشعار لا يتحدث في الواقع عن محتويين فكريين، هما المنطق والزندقة، يؤدي أحدهما إلى الآخر. ذلك لأن المنطق، وعمليات التفكير المنطقي التي ينطوي عليها كل استدلال علمي والتي يعبر عنها لفظ «تمنطق»، ليست مجموعة من التعاليم أو النظريات التي تقال بشأن العالم والإنسان... إلخ، وإنما المنطق ـ كما أدرك العقل الإنساني منذ القدم ـ أداة، أو طريقة معينة في التفكير، أساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذي يفضي إلى الإقناع. وهكذا فإن ما يؤدي إلى الزندقة، وفقاً لهذا الشعار، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التي

ينادي بها أهل الفلسفة أو العلم، الذي يستخدمون المنطق، وإنما هو «منهج» التفكير العقلي المنطقي الذي يسيرون وفقاً له. فالشعار يقول في الواقع أنـك إذا استخدمت عقلك وفكـرت تفكيراً منطقياً متماسكاً، أوصلك هذا إلى الزندقة.

وغني عن البيان أن الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القـائلين بـه علـى الإطلاق. ففـي الوقـت الذي يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين، نراهم يصوّرون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أن يبدأ المرء في استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة. وهـم بذلـك يجعلـون بنـاء الإيمان هشاً إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه، ووقـوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الإيمان المتين. أما لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الإيمان، فإنها سرعان ما تستسلم. هذا إذن موقف يضر بقضية الإيمان إضراراً بالغـاً. وهـو يتعـارض بالطبع ـ كما لاحظ الكثيرون ـ مع نصوص دينيـة كثـيرة تدعـو إلى التفكـير والتدبـر وإعمـال العقـل. بـل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية فـألقوا بذلـك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها.

والواقع أن هذا الشعار، على الرغم من أنه ينتمي إلى عصر غابر، لا يزال كامناً وراء نظرة كثـيرة مـن نقاد الفكر العلمي باسم الدين: فالعقل الإنساني في نظرهم متغـير زائـل، وقدرتنـا علـى اكتسـاب المعرفـة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا إحساساً بالثقة الكاذبة في أنفسـنا، وكأننـا قـادرون علـى الإحاطـة بكـل شيء علماً ـ وفي هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا، دون أن نشعر، بعيداً عن طريق الإيمان. ولكـن يكفينا أن نشير إلى أنه، مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي المصطنع والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد من أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الإنسان وهو يسعى إلى المعرفة العلميـة وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية، إلى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان.

ب ـ أما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكـر العلمـي في مجتمعنـا فهـو التوسـع في تفسـير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسـير أحـدث النظريـات العلميـة. وهـذا، كمـا نعلـم، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى المعسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال «التفسير العصري للقرآن»، يستمد منه حقـائق ومفـاهيم ونظريـات علمية، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الأحياء، بل وفي علوم الفضاء، من النصوص الدينية.

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان. فمـن الجـائز أنه كان هناك تداخل، وأحياناً تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة، ولكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل، وأخذ فيها نجاح العلم، بفضل منهجه هـذا، يظهـر للعيان بصورة لا تقبل الجدل ـ فلم تعد تدّعي مثلاً (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة علـى تقديم تفسير لأصل الكون أو مبادئه الأولى، وتركت هذا الميدان كلية للعلم. وحتى في الحالات التي يبـدو فيها أن الفيلسوف قد تخطّى الحد المقبول، واقتحم أرض العلم بغير مبرر، كما في حالة التجاء ديكـارت Descartes إلى المنهـج الاسـتنباطي مـن أجـل كشـف قوانـين طبيعيـة، أو اسـتنباط هيغـل Hegel للعلـم

الطبيعي بالعقل المجرد ـ يظل الفيلسوف في هذه الميادين «تابعاً» للعالم، لأن أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ما سبق أن توصل إليه العالم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة.

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال أن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال.

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون على إحياء منافسة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلاً في عصر العلم. فعلى الرغم من ادعائهم «العصرية»، فإن جوهر قضيتهم، والهدف الأساسي الذي يسعون إلى تحقيقه، ينتميان في الواقع إلى عصور سحيقة، كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها وتفاصيلها، بوسائل أخرى غير العلم.

ج ـ إن الهجوم على العلم أخيراً يتخذ شكلاً ثالثاً لا نعتقد أنه، بدوره قادر على الصمود في وجه التحليل الفلسفي. فالعلم يوصف بأنه «مادي». وقد أصبح تعبير «العلم الغربي المادي» من التعبيرات الواسعة الانتشار في أدبيات الكتّاب الإسلاميين المعاصرين، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع في الأحاديث والخطب وعلى المنابر. والتعبير يقال، بالطبع، بمعنى مفهوم، دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أي مجهود لكي يفكر في مدى صحة استخدامه على هذا النحو. ونتيجة ذلك هي أن العلم، بمنهجه هذا الذي يحلله الفكر الفلسفي ويشارك في بنائه، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط «بالماديات». ولا يوصلنا، في آخر الأمر، إلا إلى بعض المكاسب التي تمس حياة الإنسان «المادية»، ولكنها لا ترتقي بروحه ولا تعينه على أن يعيش حياة نقية طاهرة. وهو أيضاً علم يتعلق «بالقشور»، مهما تعددت انتصاراته وامتدت إنجازاته، لأن العالم المادي، الذي تنحصر فيه تلك الإنجازات، عالم زائل، ومن ثم فإن من يبحث عمّا هو دائم وباقٍ ينبغي أن يولّي وجهه بعيداً عن العلم.

هذه، كما قلت، مجموعة من الآراء التي تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم، وإلى الفكر الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به. ولا يتسع المقام ها هنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء، بل يكفينا أن نشير إلى أنها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، أو الأحكام المبتسرة التي تطلق بتسرع وبلا روية. ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحدة العزوف عنها والترفّع عليها، فإنهما يبقيان الإنسان في حالة من الجهل المقيم، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعي، ومن ثم فإنه هو الذي يؤدي بالفعل إلى أسوأ أنواع المادية. إن انتصار الإنسان على الطبيعة ليس على الإطلاق إعلاء للمادة، بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية في الإنسان. وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة من طريق العلم قد اقترنت، في الحضارة الغربية بالذات، بالتوسع الاستعماري والاستخدام اللاإنساني لأدوات الحرب والقتل والدمار، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشترت كثيراً من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب إنسانية الشعوب الأخرى واستقلالها ورخائها، فمن الواجب أن نحذر من الربط الدائم بين الأمرين. ذلك

لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لا بد له من أن يؤدي إلى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة، وإلى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها. فقد تم هذا الربط في الحضارة الغربية في إطار ظروف معينة، ومن المشروع تماماً أن نتصور مساراً آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخّراً لخدمة البشرية كلها، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها. والمهم أن هذا الارتباط عارض، مهما بدا قوياً في عصر السيطرة الغربية الذي امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة. والشيء الأصيل حقاً هو أن قدرة الإنسان على لجم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة، هو انتصار هائل للروح على المادة، وليس على الإطلاق «علماً مادياً» كما يردد بعض الدعاة بلا فهم.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلي صارم، ومن نزعات أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمّل مشاق عمله، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة في نفوس العلماء، اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التي تتداولها الألسن وتضلل بها عقول أجيال كاملة.

وخلاصة القول أن الهجوم على المنهج العلمي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الإقناع والبرهان العقلي كما طوّرته الفلسفة على مر العصور، يتخذ أشكالاً متعددة، ولكنها جميعاً لا ترتكز على أساس سليم. وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق في العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا العربي المعاصر.

٢ـ أشرنا من قبل إلى أن فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة هي الدين بوجه عام، من حيث هو مستمد من مصدر إلهي، في مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة. وكان من الطبيعي أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين، بحيث يقال عن الأديان الأخرى أنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول إلى حقيقة هذا الدين الواحد، وهنا يظل التسامح سائداً على وجه العموم، في نظرة الدين الواحد إلى غيره من الأديان، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الإسلام إلى أصحاب الأديان الأخرى على أنهم من «أهل الكتاب». ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في إطاره الخاص، وكان ينظر إلى غيره على نحو مشابه، أي على أنه غير مكتمل بالقياس إليه.

ثم يزداد ضيق «الحقيقة المطلقة»، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة معينة، كالسنة مثلاً في مقابل الشيعة (أو الكاثوليك في مقابل البروتستانت). ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره، فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها، من آن لآخر، مظاهر للاضطهاد كانت تصل أحياناً إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح.

وأخيراً، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً، فتصبح تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة ومن ثم فهم ـ «كافرون». وهكذا أمكن ظهور جماعة مثل **التكفير والهجرة**، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة عندها هي فهمها الخاص للدين، وكل ما عداها، حتى في إطار عقيدتها نفسها، بطلان وكفر. وأمكن ظهور تنظيم الجهاد الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد حد، بل ينفذ العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة، فيصبح دمهم مستباحاً وقتلهم حلالاً.

وهكذا كان نطاق «الحقيقة المطلقة» يزداد ضيقاً بالتدرج، وكلما ضاق ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين. فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق، أصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلاً)، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكياً مثلاً)، ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم إلى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر، حتى أبناء عقيدتهم، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة). وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجين عن «الحقيقة المطلقة» تزداد بصورة واضحة. فأصحاب العقائد الأخرى يدعون، مثلاً، إلى الإسلام، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون «من أهل الكتاب». ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين «خارجون ومارقون»، وربما «ضالون». أما حين تضيق «الحقيقة المطلقة» فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص لدين عند جماعة معينة، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح.

إنه قانون دموي يتناسب فيه مدى انطباق «الحقيقة المطلقة» تناسباً عكسياً مع نطاق «التجريم والتكفير»، بحيث أنه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر، وازدادت في الوقت ذاته قسوة أصحاب «الحقيقة المطلقة» عليهم. وغني عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرر والفكر الخاضع لسلطة لا تُناقش. ولست أزعم أن هذا قانون شامل، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنب التطرف في الاتجاهين معاً، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون.

في ضوء هذه الظاهرة، فإن المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في وطننا العربي تفرض نفسها بوضوح. ذلك لأن الانتقال المتدرج الذي أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة، حيث توجد أيضاً، في نظم الحكم الاستبدادية، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدرج، ويتسع بالتالي، تدريجياً، نطاق «الخونة والعملاء» الخارجين عليها. فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما، تكون «الثورة» هي الحقيقة المطلقة، ويوصف كل ما عداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ما شئت من الأوصاف السلبية. ثم تأتي، بعد عدة تقلبات، «ثورة تصحيح» (توازي ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية)، فتصبح هي مقياس الوطنية الأوحد، وهي الحقيقة المطلقة، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح منحصراً في فكر الحاكم وحده، وربما ازدادت ضيقاً في بعض الحالات فأصبحت هي فكر الحاكم في مرحلة معينة بالذات[1]. ومع هذا التضييق المتدرج تزداد شدة التنكيل بالخارجين عن هذه الحقيقة الواحدة، ويتسع نطاق الذين ينبغي، في نظر الحاكم، أن يحرموا من جنته.

---

[1] كان هناك مثلاً حاكم عربي يرى في إحدى المراحل أن المفاوضات المباشرة مع إسرائيل استسلام وخيانة وأن تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالي وقد يصل إليه أحد الأجيال المقبلة، وكانت تلك هي «الحقيقة المطلقة» كما يطبقها في ممارساته. ولكنه في مرحلة لاحقة، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر، ويطبق التطبيع، والأهم من ذلك أن هذه الممارسات أصبحت هي «الحقيقة المطلقة» التي يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة.

هذا التوازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وازدياد الاستبداد السياسي هو بلا شك أمر ملفت للنظر. وليس من مهمتنا ها هنا أن ندخل في الجدل الدائريين بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة: أيهما هو الأصل؟ فهناك من يقولون أن رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذي أدى إلى الاستبداد السياسي، وهناك من يرون، على عكس ذلك، أن الأصل هو الاستبداد السياسي، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لا تعرف التسامح. إن الموضوع شديد التعقيد، ويحتاج إلى دراسة مستفيضة لا مجال لها في بحثنا هذا. وحسبنا أن نقرر حقيقة الارتباط الوثيق، والتوازي الواضح، بين ما يحدث في المجالين. ومن الواجب أن ننبّه إلى أن هذا الارتباط لا يعني، في كل الأحوال، تحالفاً بين الاثنين. ففي كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية الشديدة التطرّف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد، وتتحول العلاقة بينهما إلى حرب شبه سافرة، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين. ومع ذلك فإن الجو الذي يفرّخ الاتجاهين معاً هو جو واحد، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة، أما الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ أشده، في كثير من الأحيان، بين أكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال، مثلاً، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية). إن زوال حكم العقل، وانعدام النقد والمناقشة، وتأكيد السلطة المطلقة، هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله.

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المدّ الديمقراطي المستنير. ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استمتع فيها بعض الأقطار العربية بفترات من الديمقراطية النسبية. إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً أي كيان حقيقي في تلك الفترات، ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليها كما أصبحت تفعل في العقد الأخير. وهذا أمر طبيعي، إذ أن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة. وعملية الاختيار الحر بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة، تفترض قدراً لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح. وفي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته، دون الحاجة إلى القمع أو إلى خوض المعارك الدموية.

وفي اعتقادي أن هذا هو السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية فكثيراً ما نقرأ في أدبيات هذه الحركات كلاماً عن الأصل «الغربي» لكلمة ديمقراطية، وكيف أنها فكرة «مستوردة» انبثقت أصلاً عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربي الإسلامي... إلخ، ولكن هذه في اعتقادي هي الحجج الظاهرة، وهي على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها. ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرف الديني والديمقراطية هو في رأينا أن هذه الأخيرة، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة، تهدم ـ بلا معركة ـ الأرض التي يرتكز عليها التطرف الديني، وتزيل من عقول الناس مفهوم «السلطة المطلقة التي لا تناقش»، الذي هو المسلّمة الأولى لكل الاتجاهات المتطرفة.

ولو شئت أن ألخص العلاقة بين الفكر الديني المتطرف من جهة، والديمقراطية والاستبداد السياسي من جهة أخرى، لقلت أن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف، وإنما تزيل أسباب وجوده.

فالتطرف الديني لا يضطهد في النظام الديمقراطي، بل إنه، ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور. أما الاستبداد السياسي فإنه يعطي التطرف كل مقومات وجوده، ويهيئ له المناخ الذي يسمح له بالازدهار. ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة - وهو لا بد من أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لا يمكن حصره أو رسم «خط أحمر» لا يصح له أن يتعداه. وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف في علاقة شديدة التعقيد: إذ أنه ينفعه ويضره في آن معاً، وينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها. وع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الديني: أيهما عدوك الأكبر: الحاكم المستبد الذي يفتح لك الأبواب ثم يقمعك، أم الحاكم الديمقراطي الذي لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور، لكان جوابه، الذي أثبتته أحداث التاريخ، هو أن العدو الحقيقي هو الأخير.

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع، وعن الوضع الذي تزدهر فيه، لكان الجواب واضحاً: فالفلسفة، بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية، وهي لا تعيش طويلاً في جو الاستبداد السياسي أو السلطة الدينية المطلقة إنها تذبل إذا ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، أو لمذهب أو تيار معين. إن الديمقراطية، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول «لا» في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعترض ولا تقبل مسلّمات مطلقة - وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفي. أما تلك الاتجاهات التي ترتكز على الطاعة المطلقة، سواء أكانت سياسية أم دينية متطرفة، فإنها تولّد في الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفي الأصيل.

ولكن النظرة الواقعية إلى الأمور تقنعنا بأن مجتمعنا العربي المعاصر يزداد تباعداً، يوماً بعد يوم، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي. إن جو الأمية المتفشية، التي لم تبذل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها في أي بلد عربي، على الرغم من كل ما مررنا به من «ثورات» وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات.. وكذلك جو الجهل والإرهاب والتسلط المطلق، والهزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية، والإخفاق الذريع في حل المشكلة الاقتصادية، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لا بد من أن يسير فيه تفكيرنا. ولكن، عندما يتحدث الناس - داخل بلادنا وخارجها - عن «صحوة إسلامية» فإن الأمر يبدو محيراً حقاً: هل من المعقول أن نكون متدهورين في كل الميادين، ثم تظهر لدينا، على أوسع نطاق، صحوة ويقظة ونهضة في ميدان واحد دون غيره؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني الهزائم على كل صعيد، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده؟ سيقال بالطبع أن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم، يهدف إلى قهرها وتجاوزها. ولكن هل قدمت هذه الصحوة أي برنامج لتجاوز تلك الهزائم، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى: أن ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح به آخرها؟ يبدو لي أن نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاساً لتلك الأحوال المتردية ذاتها يتمثل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلي متزمت، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبير مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانيها، وليست على الإطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة. أي أنها تسهم، بصورة أو بأخرى، في

الأوضاع التي تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية، ومن الديمقراطية، ومن الفكر الناقد الذي هو شرط أساسي لازدهار الفلسفة. فهل من المستغرب أن نجد بعضاً من أقطاب هذه الصحوة يهاجمون الفكر الفلسفي بكل عنف، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الإسلامي أمام الفلسفة اليونانية، أيام الرشيد والمأمون، كان أكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر؟

٣ـ يتصف الفكر الديني في وطننا العربي المعاصر ـ باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تشكّل أقلية ضعيفة ـ بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب البعدين الآخرين، أعني الماضي والمستقبل.

ذلك لأن الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي بإصلاح الحاضر من خلال إعادة بعث نمط الحياة الذي كان سائداً في عصر ذهبي ماضٍ ـ هذه الصيغة تنطوي في صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردي. إنها، ببساطة، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور، وتبسّط الأمور تبسيطاً مخلاً حين تتصور أن الأسس التي أصلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرناً هي ذاتها التي يمكن أن تصلح حياتها الآن. وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الأسس أو انتقاصاً من شأنها، بل إن ما نعنيه هو أن إخراج المبادئ من سياقها التاريخي لا بد أن يفقدها طابعها الأصلي، ولا مفر من إدخال تغييرات جوهرية على المبادئ لكي تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة.

فما أسهل أن يقال، مثلاً، أن ما ينقصنا، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة، هو ذلك الإيمان المتوقد الذي أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم إمبراطورياتها. ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لا بد من أن يكمله اقتصاد قوي، ويسنده علم متقدم، وتدعمه تكنولوجيا راقية، ويحافظ عليه نظام سياسي متين، حتى يستطيع أن يحدث في عصرنا الأثر نفسه الذي أحدثه في العهد الأول من حياة المسلمين. والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض، إذا كانت قد أصبحت ممكنة في نمط الحروب الذي كان سائداً عندئذ، فإنها تصبح في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها بل إن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا.

هذان مثلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر مهم من عناصر الفكر الديني المعاصر في مجتمعنا، وأعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر، والعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطور أوضاعنا، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة، والتصدي له ـ بدلاً من ذلك ـ من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة.

هذا الإسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري أو الدعوى العقائدية وحدها، بل إنه يترجم نفسه عملياً في ظروف حية وملموسة إلى أبعد حد. ففي حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم «بدر» مجرد رمز للعملية القتالية، بل كان العبور في نظر كثير من الدعاة الدينيين تكراراً لغزوة بدر، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا دون أن يراهم أحد. ويتم استعمال الشعارات الدينية في الحرب العراقية ـ الإيرانية أيضاً، حيث يسقط الفكر الديني الزمن من

الحساب، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف، أو كأن مضيّ القرون لا يحمل في طياته إلا تكراراً لمواقف وأوضاع متماثلة.

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا، بصورة متزايدة، نحو هذه النظرة اللازمانية، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافاً، يوماً بعد يوم، بالنسبية التاريخية، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه. صحيح أن الفلسفة قد تحدثت، في مذاهب معينة، عن حقيقة لا زمانية ووصفت وجهة النظر العقلية بأنها تتأمل الأمور من منظار الأزل. ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني. فالحقيقة الأزلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيراً فيها. وحتى الحقائق المتغيرة، التي يتجاوزها العلم، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما: إذ أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية أثراً يستحيل محوه، وتدخل في هذا المجرى بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وتكتسب نوعها الخاص من الأزلية حتى في قلب هذه الصيرورة المتغيرة التي يتسم بها تطور العقل. وعلى أية حال فإن أزلية الكيانات العقلية، القائمة على الاقتناع والبرهان، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقف عند نقطة من الزمان تمثل قمة يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون.

ومع هذا كله، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مما كانت عليه في العصور السابقة، وأصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية، وبعبارة أخرى فإن مبدأ «الصلاحية لكل زمان ومكان» الذي يحتل مكانة مهمة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دور في الفلسفة، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق مهمة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في وطننا العربي.

٤ ـ وأخيراً، فإن الفلسفة ـ كما قلنا في بداية هذا البحث ـ تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطاً إنسانياً. وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الإنسان، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر ـ يزيد أن ينقص ـ من النزعة الإنسانية، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان، كالإلهيات والطبيعيات، إذ أنه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظار إنساني، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في أغلب الأحوال، غايات إنسانية عملية أو نظرية. أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحي الإلهي، ومن ثم فإن الإنسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنه قد يكون الهدف، أعني أن غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظل متصلاً بالوحي الإلهي وممتثلاً لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في وطننا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً، هو الدعوة إلى «الحاكمية»، بمعنى أن الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله لا للبشر. وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة، على حين أن الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في شؤون البشر كافة. ومن المهم أن نشير إلى أن فكرة «الحاكمية» هي، في نظر

البعض، فكرة محدودة النطاق، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر أبي الأعلى المودودي[1] وسيد قطب... إلخ)، ولكننا إذا أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير، واتضح لنا أن الفكرة، في صيغتها المختلفة، أوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الأولى.

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام «ديناً ودنيا» أصبحت، في العقدين الأخيرين، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب، على حين أنها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن. وفكرة أن يكون الإسلام «ديناً» تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد... إلخ، وفي نهاية الأمر يكون النص الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه، ومطابقة له. فإذا تأملنا هذا المطلب ـ الذي تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد ـ بمزيد من التعمق، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة «الحاكمية»؟ يبدو لي أن الفكرة أساسية لدى الجميع، وكل ما في الأمر أن البعض كانوا أصرح من غيرهم في الدعوى إليها بطريقة مباشرة، وفي التنظير لها بمزيد من العمق.

إن فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي. فالأخيرة تؤمن بالإنسان، مع اعترافها بأنه مخلوق فان، قاصر العقل، معرض للزلل، وتنظر إلى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع في طريق لا نهاية له، يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة، ويحقق خلال حياته إنجازات محدودة، ولكن الطريق كله يمثل جهداً ضخماً رائعاً، وتجربة شيقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون أروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الهش، الذي وجد نفسه فيه. أما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برمتها، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنه يعلو على ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه.

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء الصريح، الذي يتمثل فيما أصبح لفظ «العلمانية» يحمله عندها من معان سلبية مذمومة، لقد أصبح يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه «علماني» لكي يعد موصوماً، ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه. ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو أن تكون إشارة إلى الأصل الإنساني لكل نتاج فكري يوصف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي لا تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي أن دعوة «الإسلام ديناً ودنيا» وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة «الحاكمية»، لن تستطيع ـ مهما فعلت ـ أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها. ذلك لأن الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وإنما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويقننونه، ويطبقونه. إن المصدر الإلهي للوحي لن يغنينا بأية حال عن الإنسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى، والنص الإلهي بمجرد أن يجد طريقة إلى عقل

---

[1] داعية باكستاني. (المحرر)

إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه تجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر، ويتغير بتغيرهم، شئنا أم أبينا. والدليل القاطع على ذلك هو الاختلال الهائل في طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة. ففي قلب المجتمعات التي تنادي بالتطبيق المباشر للنص الإلهي، تجد البلاد التي تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الأرزاق. ويبرر غياب العدالة الاجتماعية، على حين أن تلك التي تنادي بالثورية تؤكد «اشتراكية» الإسلام من خلال النصوص أيضاً. وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولي الأمر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر. إن الشريعة الإسلامية مطبقة في أكثر من بلد عربي وإسلامي، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر؟ وهكذا فإن النصوص لا يمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها ـ وليتها كانت تفعل ـ إذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له! وإنما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر فيهم كل العيوب والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ما هو «علماني»، وإذن «فالعلمانية» لا مفر منها، سواء أردنا أم لم نرد، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني، وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الأوضاع في «باكستان» مثلاً، حيث يقال أن مصدر الحكم هو الشريعة وحدها، إذا لم يكن ذلك «علمانية» تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده، أعني علمانية بأسوأ معاني هذا اللفظ، فماذا تكون؟ أما لو قيل أننا قد انتقينا مثلاً سلبياً، عن عمد، لنثبت القضية التي نقول بها، فإن الرد الواضح على ذلك هو أن الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا إلى النتيجة ذاتها: أعني أن النصوص لا بد، قبل أن تصبح واقعاً متحققاً، من أن تمر بذهن «إنسان» يفسرها ويطبقها، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسان صالح.

ثالثاً: دور الفلسفة

والآن، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟ إن هناك اختلافات أساسية ـ عرضناها في الجزء السابق ـ بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون تفسيراتهم للعقيدة، والمنهج الفلسفي الأصيل، ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوباً أساسية في طريقة تفكير أولئك المفكرين. ولكن هناك من جهة أخرى عامل لا يمكن تجاهله، لأن له في مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل إنكاره، وأعني به عامل الخوف. فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً في الميدان الديني، يضيق يوماً بعد يوم، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم. وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً.

ولكن ما نود أن نبيِّنه هو أن هذه المناقشة الفلسفية، لو سمح لها أن تتم بحرية، لن تضر بقضية الدين، على عكس ما يتصور المتزمتون، بل إنها ستعمِّق الفكر الديني وتزيده ثراء. والأهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة، التي خرجت إلى النور في عصر الحاسبات الإلكترونية والصواريخ، لا بد من أن تدور فيها أسئلة لا تكفي المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مقنعة عنها. وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأن في ذلك حرجاً أو خطراً، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم، ويقبلها التحليل الفلسفي.

إن فلسفة الدين، في المجتمعات المتقدمة، فرع مهم من فروع الفلسفة، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل إنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتها. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية، وطبيعة الرمز الديني، واللغة الدينية، كما يلقي ضوءاً على المفاهيم الأساسية، كالوحي والقداسة... إلخ، ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه موضوعات لا تهم الإنسان المؤمن، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتحاً في إيمانه. ومع ذلك فنحن لم نقترب منها في وطننا العربي المعاصر، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة إلى الفهم. وإذا كان علماء الكلام، منذ قرون عديدة، قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارتها الحياة الدينية في عصرهم، فإن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية، ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام، بل إن أقصى ما نجده هو ترديد للمشكلات نفسها التي أثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل اختلاف، كمسألة الجبر والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، والذات والصفات، والعلم والقدرة الإلهية... إلخ. فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع.

وفي اعتقادي أن البحث العقلي، بروح عصرية، في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين، كان ينبغي أن يحتل مكانة مهمة في أية «صحوة إسلامية» تريد أن تكون حقاً جديرة بهذا الاسم. ذلك لأن هذه الصحوة تدعو إلى أن يكون للدين دور أهم في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها في أيدي الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها أداء الدين لهذا الدور المهم في الحياة المعاصرة. ولكنها، بدلاً من ذلك، اكتفت بالشعائر والشكليات، وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس، متمثلاً في منع الاختلاط، وأحياناً منع السلام باليد بين الجنسين... إلخ، في الوقت الذي تظل هي الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب.

ولا شك أن نقداً كهذا الذي أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعت أن أقدم نماذج لهذه المسائل التي تثيرها الحياة الدينية للإنسان العربي المعاصر، والتي تستطيع الفلسفة أن تلقي ضوءاً باهراً عليها، إذا ما سمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية، وبغير خوف من التأثيم والتكفير.

١ـ أول مسألة أساسية بالنسبة إلى الفكر الديني المعاصر، ينبغي أن تطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها وإلقاء الضوء عليها، هي تلك التي أشرنا إليها منذ قليل، وأعني بها العلاقة بين **ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه**. فإلى أي مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة في تطبيق النص؟ والأهم من ذلك، ما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً مباشراً؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ أم

أنها ترجع إلى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه، والتي لا بد من أنه قد استمدها من مصادر أخرى، ثم أسقطها على تفسيره للنص الديني؟ أم هي ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المفسرون ـ تلك الأنظمة التي استطاعت، في مصر الناصرية مثلاً، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات «اشتراكية» للدين، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعي إلى الربح بغير حدود؟

ومن جهة أخرى، فإن التحليل الفلسفي هو الذي يجنّبنا، ويجنّب أجيالنا الشابة بوجه خاص، خطر الانقياد لأي رأي، قد يكون مخطئاً أو مغرضاً، يزعم أنه هو وحده المعبّر عن وجهة النظر الحقيقية للدين. ذلك لأن كثراً ممن ينتمون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص، وبين أشخاصهم، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لا تستحقها، ويطالبون الشبان أن يُبدو لهم القدر نفسه من الطاعة والإذعان الذي يبدونه لتعاليم الدين الأصلية، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم «أمراء» على الجماعات، لهم السمع والطاعة في كل شيء. وهكذا يحتمي هؤلاء بقداسة النص الديني، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله إلى كلام الإنسان. فتسلك تجاه الثاني كما تسلك تجاه الأول. ومما يساعد على ذلك بالطبع، أن موقف «الإيمان» الذي هو أساس في كل عقيدة، يمكن أن يمتد بحيث يسري على البشر المرتبطين بالدين أيضاً، ما دام يخلق في الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق. وسرعان ما يتحول هذا الإيمان إلى «طاعة» تضفي على كلام إنسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه في أذهانهم بالكلام الإلهي، وتجعل لهذا الإنسان تأثيراً رهيباً في عقول أتباعه، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أي مصدر آخر، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريد.

هناك إذن مجال مهم للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمّق فيها الفكر الديني في هذا المجال، وترد بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ على طرحها، والتي قد تولّد في النهاية شكاً مدمراً لو تركت بغير إجابة. وأهم هذه التساؤلات، كما رأينا، هو: ما مدى تأثر النص الإلهي بالذهن البشري الذي ينبغي أن يمر من خلال النص كيما يؤدي دوره في حياتنا؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنهج فلسفي، قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها، ويلقي عليها أضواء نحتاج إليها حاجة ملحة في حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجّه لخدمة أهداف وأطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذي لا يتزعزع بالنص الإلهي، بعد أن يفسر وفقاً لما يحقق هذه الأهداف.

٢ـ ولا تقل عن ذلك أهمية مشكلة **«الصلاحية لكل زمان ومكان»**، وهو الوصف الذي يطلقه المفكرون الدينيون، بسهولة وبغير تحليل في معظم الأحيان، على الأحكام الواردة في النصوص الدينية.

ذلك لأن فكرة «الصلاحية لكل زمان ومكان» تبدو متعارضة مع التغير، الذي لا يستطيع أن ينكره أحد، في أحوال البشر، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية.

والواقع أن جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع في حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركّز هذا الجدل، على استحياء شديد، حول الحدود التي يمكن في إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان. وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد في تفسير النصوص أمر لا غنى عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حساباً لظروفه المميزة. وكلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعي أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات. ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة في عصرنا الحالي، ويتسارع على نحو متزايد في كل عقد زمني بالقياس إلى العقد الذي يسبقه، فيبدو أن الأمر لا بد من أن ينتهي بنا، في حالات كثيرة، إلى أن نكتفي بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة، ونحوّر جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغير الظروف، ويظل المسار العام لهذه الحركة، إذا شاءت أن تجاري الزمن المتغير، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة عن النص عمومية، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية في التفاصيل كافة.

ومع ذلك فإن هناك فئة مهمة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط. والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا افترضنا أن هناك إنساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص)، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه في حياتنا المعاصرة) فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة.

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق، وهي **الإسلام دين ودنيا**. ذلك لأن مفهوم «الدنيا» في هذه الصيغة، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات... إلخ، وكلها أمور تسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع معدله يوماً بعد يوم. فإذا شئنا أن نعمل حساباً لهذه «الدنيا» السريعة التغير، التي تزداد المسافة تباعداً بينها وبين «الدنيا» التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضاً لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة: «الصلاحية لكل زمان ومكان»، بحيث يبدو أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية، والعكس بالعكس. أما حين، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معاً دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما، دون تناقض في ظروف عصر دائم التغيّر، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها.

ولا بد للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية في أوروبا. ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين، فهناك الكثير مما يمكن تعلّمه في هذا الصدد. ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى، ديناً ودنيا، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط، لا شأن له بتنظيم جوانب حياة الإنسان اليومية. فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث، أما في العصور الوسطى فقد كوّنت المسيحية لنفسها، كما هو معروف، مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلاً كاملاً. ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة «ديناً ودنيا». ولكن الكنيسة، منذ عصر النهضة أخذت تتراجع

شيئاً فشيئاً عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون. ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز الكون وأن السماوات «فوقها».. إلخ، تستخدم سلاحاً لمقاومة كشوف العلم الحديث، وكانت هذه المقاومة رمزاً للنظرة التوسعية إلى وظيفة الدين. ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة التوسعية، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم «الدنيا») للعلماء.

وهذا درس ينبغي التفكير فيه، لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنه يقدم نموذجاً مهماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع، بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع. وفي هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا في العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر.

ومن الجائز أن المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشوف العلمية أو رفضها، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذي نواجهه اليوم قد يقع في عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطئ قدم، كما كان يفعل في عصر النهضة الأوروبية، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوى أخرى. ولكن من الأشكال المهمة التي تتخذها هذه المعركة في حياتنا العصرية، الصراع بين الشكل والمضمون في العقيدة الدينية. فإذا كان من المحتم، كما رأينا من قبل، أن نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغير كهذا الذي نعيش فيه، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية والحجاب... إلخ، ضمن هذه التوجيهات العامة، أم أنها شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق... إلخ - من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر معين، ولا بد من إخضاعها لسنن التغير؟

قد لا تكون هذه هي المشكلة الجوهرية في حياة المسلمين المعاصرين، ولكنها أصبحت للأسف تحتل في حياتنا دوراً مهماً، وأعطيت حجماً أكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة. وعلى أية حال فإنها في رأينا نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات عصر سريع التغير، وفي موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفي أن يعين الفكر الديني على تحليل عناصر المشكلة أولاً، ثم تأملها في نظرة تركيبية شاملة تحيط بكل جوانبها وعلاقاتها.

٣- ونستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى، غير زاوية الشكل والمضمون ــ وأعني بها **زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان**. ففي الجانب العملي، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعي، نرى تركيزاً متزايداً من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها في السنوات الأخيرة أهمية كبرى، على نواحٍ جزئية ثانوية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي للإنسان.

إن سلوك الإنسان كل متكامل، وهذه حقيقة تثبتها لنا الفلسفة نظرياً، ويثبتها علم النفس عملياً، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تتمسك فيه بعض الاتجاهات

الدينية المتطرفة، التي أصبح لها في الآونة الأخيرة تأثير كبير في عقول الشبان، بأن «الإسلام دين ودنيا» وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الإنسان عملياً، وعلى شكليات كالتحجب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة. وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية ـ هذا جائز، وإن كان مثاراً للجدل ـ ولكن، ما قيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر في مجتمعاتنا الإسلامية؟ ما قيمتها بالقياس إلى التحدي الصهيوني والتحدي الأمريكي، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعي، وسيادة القيم الأنانية التي لم يبق معها للقضايا العامة أي وزن في سلوك الإنسان العربي؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات؟ لقد كانت مصر، على سبيل المثال، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضروري، ومع ذلك فإن الاهتمام الذي حظيت به قضية حيوية كهذه، في كتابات الجماعات الدينية وخطبها وأحاديثها، كان أقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة في الجامعات. ألن يستطيع الفكر الفلسفي، في هذه الحالة أن يساعد المفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الإنسان المختلفة، وينظروا إلى الإنسان نظرة متكاملة، تضع كل عناصره في موضعها الصحيح، وتعطيها حجمها الحقيقي؟

ومن جهة أخرى، فإن هذا التفكير الفلسفي يستطيع، بالاستناد إلى حقائق علم النفس، أن يجد مجالاً واسعاً للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة. فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسي، وبنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، تبلغ أقصى مداها، وتعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرّم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه «تلامساً» يؤدي، شأن أي تلامس آخر، إلى الإثارة! ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط، الذي يفترض دائماً وجود أفكار شريرة في ذهن الرجل والمرأة، لا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعي إلى أهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية، بل إن الحل الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع «لا حل») هو الفصل القاطع بينهما!

إن الفلسفة تبحث أساساً في الكليات. ولا جدال في أن نظرتها الشمولية إلى الإنسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عوناً كبيراً للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم.

٤ـ وأخيراً، فإن في استطاعة الفلسفة أن تلقي الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، في معظم الأحيان، دون تحليل متعمق، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية. فمفهوم العدل، كما حلله علماء الكلام، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ في حسبانها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر، ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل في التأصيل والتنظير، من أجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسي الإسلاميات في الشرق والغرب، وهو: هل يتسع الفكر الإسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق الإنسان، أم أن الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصري؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر. ذلك لأن هناك جدلاً قد بدأ بالفعل حول **مفهوم الشورى، وعلاقته بالديمقراطية**. ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر ــ وإلى إدراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما. وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثاً في الفكر الغربي، فما زال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني أنه لا يقبل التطبيق إلا في الغرب، أم أنه ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها، وأخرى يمكن أن تصبح ملكاً للإنسانية جمعاء؟ ومن جهة أخرى، هل يؤدي مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها، على حين أن الديمقراطية ـ حسب معناها الأصلي ــ تجعل «الشعب» أو «الكثرة» هما المحور الذي تدور حوله عملية الحكم؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشرة التفسير والتطبيق، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الإلهية، أو «خليفة»؟

ولنتأمل حالة أخرى لمفاهيم تحتاج إلى تنظير فلسفي متعمق: فقد ظهر في السنوات الأخيرة مفهوم **«المستضعفين»**، وانتشر على نطاق واسع في الفكر الإسلامي الموجّه اجتماعياً، ومن الواضح أن التضاد بين «المستضعفين» و«المستكبرين» يمكن أن يقارن بالتضاد بين «البروليتاريا» و«البرجوازية» في الفكر الغربي، من حيث أن الثورة أو الإصلاح يعمل لصالح الأولى ضد الثانية، ومن حيث أن الأولى هي المؤهلة لتغيير أوضاع المجتمع. وعلى الرغم من أن مفهوم «المستضعفين» يثير في الذهن ارتباطات أخلاقية في المحل الأول، بينما تنطوي «البروليتاريا» على معنى اقتصادي ـ اجتماعي قبل كل شيء، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على إجراء مقارنات مفيدة: فكلتاهما توصف بأنها هي التي تحمل راية المستقبل، وتقيم العدل على الأرض. وكلتاهما ليست «ضعيفة» بطبيعتها، وإنما فرض عليها الضعف (أو الاستغلال) لظروف خارجة عن إرادتها. وكل ما في الأمر أن الضعف في حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الإنتاج، بينما هو في حالة المستضعفين ناتج عن أمور أخرى تضاف إلى هذه، كالقمع والظلم الذي يمارسه الحاكم المستبد. أي عن ممارسة الطرف «المستكبر» للقوة، سواء أكانت اقتصادية أو غيرها. هنا أيضاً يوجد مجال خصب للتنظير الفلسفي الذي يقارن بين مفهومين ينتميان إلى أيديولوجيتين متضادتين، وإن كانا يسعيان إلى هدف واحد، ويتشابهان في جوانب لا يستهان بها.

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبواباً خصبة للفكر، وهي مسائل لم أحاول أن أدلي فيها برأي خاص، وإنما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثري الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها، وأن تسدي إليه خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفي والفكر الديني هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لا يتعرض لتخويف أو إرهاب أو اتهام بالخروج عن الدين، وأن يهيئ جميع المشتغلين بالفكر الديني أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطيعوا بدونها أن يكون لهم دور في حياتنا العقلية المعاصرة: وأعني بها أن اللغة التي كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغي أن تظل هي المستخدمة بالضرورة في هذا العصر، وإن الإطار الفكري للمناقشات الدينية ينبغي أن يتطور، ويتسع، وأن النظر إلى

المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمن، ومخاطبة إنسان القرن الحادي والعشرين ـ الذي يقترب منّا بأسرع ما نتصور ـ بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هي أفضل السبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان. وكل ما عليهم هو أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويغلّبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين.

فؤاد زكريا

المصدر: مجلة المستقبل العربي ـ بيروت، العدد ٦ / ٧/ ٦/ ١٩٨٥

- ١١ -

الدين والفلسفة

أو بيني وبين رئيس قسم الفلسفة

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي كل توفيق

والصلاة والسلام على عبده ونبيه المرسل رحمة للعالمين.

وبعد، فهذه إعادة مبسطة وموسّعة لحوار وجهته ذات يوم إلى باحث مختص في الفلسفة، ورئيس لقسم الفلسفة في إحدى جامعات البلاد العربية في خليجنا العربي.

ولا أعتقد أن ثمة أي مصلحة في التعريف به، أو التعريف بالجامعة التي هو فيها. فالمأمول أن يكون قد هدي بفضل الله وتوفيقه إلى معرفة الحق والانصياع له.

إنما المهم أن يسجَّل هذا الحوار الذي يجسد أمام المثقفين مشكلة من المشاكل الفكرية والعلمية، ويضع الحل العلمي بجانبها.

والأحداث تمر عادة وتنطوي بعد وقوعها. ولكن يجب أن تبقى معانيها وآثارها مصدر عبرة. ومادة ثقافة ومعرفة.

وإنما تتكون الثقافات من عصارة الأحداث.

ضياع الذات
مصدر المشكلات كلها

محنة هذه الأمة واحدة، وإن تراءت لها جوانب قد تبدو منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض. وربما كانت المحنة الفلسطينية أو محنة ما يسمى بالتخلف عموماً أبرز هذه الجوانب وأخطرها. غير أنها لا تعدو أن تكون واحدة من فروع كثيرة أخرى، ينبثق جميعها من جذع واحد لا ثاني له.

وقد كدنا نضيع بين تلافيف هذه الفروع والأغصان المتشابكة. بل لعل كثيرين منا قد ضاعوا فعلاً.

منذ سنوات طويلة، ونحن نحبس أنظارنا وتأملاتنا عند رؤوس المشكلات والمصائب التي تطوف بنا دون أن نحرر أنفسنا يوماً ما من سجن هذه الفروع المتشابكة، لنسبر أغوارها، ونصل إلى جذعها فجذورها. فكيف نطمع أن نحل هذه المشكلات، ونحن واقعون منها وسط هذا التيه؟

من أين نبدأ، وإلى أين ننتهي؟ وأين هي النقطة المحورية التي تحدد لنا كلاً من طرفي الابتداء والانتهاء؟

أنبدأ المعالجة من مشكلة التجزئ والفرقة، أم من مشكلة التخلف العلمي والتقني، أم من مشكلات الفقر والتخلف الاقتصادي، أم من مشكلة ضياع الوطن والأرض، أم من مشكلة الاضطراب الفكري وازدواج الرأي والسلوك؟

كل هذه المشكلات مصائب «متوضعة» في جسم هذه الأمة. ما في ذلك من ريب. ولكن السؤال المحير هو: عند أي واحدة من هذه المشكلات يكمن منبع المصائب والمحن الأخرى؟

والجواب أن هذه المصائب كلها فروع متساوية لمصيبة كبيرة هي في الحقيقة أهم وأخطر منها جميعاً. إلا أنها مصيبة خفية لا تطفو على السطح، بل تختبئ في الأعماق، فلا حيلة في السعي إلى إبرازها واضحة للعين المجردة وأمام أصحاب النظرة السطحية للأشياء.

ولو بقيت هذه الأمة قروناً متطاولة، وهي تقرع مصائبها السطحية هذه واحدة بأخرى، وتعالج كلاً منها كما يعالج الرجل شقوق بناء أقيم على غير أساس، لما جاءت جهودها بأي طائل، ولظلت تهوي من ضعف إلى ضعف، ولبقي العدو المتربص بها يزداد تمكناً منها واستلاباً لذخرها ومقدراتها، حتى يحين منها التفاتة جادة إلى جذور المعضلة وأساس المحنة، ثم تعكف بصدق على معالجة تلك الجذور، عندئذ يمكن أن يقال: إنها عثرت أخيراً على الشعلة الهادية وسط الظلام، وعلى الباب الذي يخرجها من سجن تلك الدائرة المغلقة.

فما هو ذلك الجذع المستصلب الغليظ الذي تتوالد منه فروع هذه المحن كلها؟

إنه، وبكلمة بسيطة وموجزة: ضياع الذات.

نعم، ضياع الذات هو الجذع المستصلب الخطير الذي انتشرت منه في كل الجهات فروع وأغصان من المحن المتنوعة التي لا حصر لها.

وإنما أشدد على هذه الكلمة، وأأكد أنها ـ على الرغم من بساطتها وسهولة ما تدل عليه ـ هي ينبوع مصائبنا كلها، لأنني أعلم أن كثيراً ممن حبسوا عقولهم وسط رقعة من شطرنج السياسة، أو عودوا أفكارهم وأعصابهم على الدوران النظامي الرتيب ضمن الدوائر المغلقة، لا يقيمون لهذه الكلمة ولا لمدلولها أي وزن. إنهم لا يزالون يتوهمون ـ حتى بعد أن أنهكتهم التحركات السياسية ودوختهم المناورات التي تظل تراوح في مكانها ـ أن جذور هذه المحن كلها إنما تتمثل في إرادة الدول العظمى والتحريكات السياسية الكبرى، أو في الجمود عند الأفكار العتيقة!..

وإنما يغذي هذا الوهم لدى أصحابه، تقادم انحباسهم في قاع تحركاتهم الدائرية المغلقة التي لا يستبين فيها بدء من ختام، ولا يتضح فيها الفرق بين أثر ومؤثر أو نتيجة وسبب!..

وربما غذّاه لدى فئات أخرى من الناس أنهم استمرؤوا المحنة وتفيؤوا منها ظلالاً وارفة أنعشت أهواءهم وحققت الكثير من رغائبهم. فهم لا يتأففون منها إلا بمقدار ما ينشطون في السعي ابتغاء نيل ثمارها واكتساب آثارها.

غير أن هذا كله ما ينبغي أن يحجب عنا الحقيقة الجاثمة أمام أنظارنا وما ينبغي أن يجعلنا نتغاضى عن مصدر البلاء وجرثومة هذه الأمراض. لا سيما وقد تراكم حصاد هذه المصائب أمام أعيننا، كأخطر ما يمكن أن تبدو عليه مصائب أمة ما، في أيّ عصر من العصور.

ألم تتفكك منا بقايا القوى وتتحول إلى أنكاث؟

ألم يتمزق ما بيننا من صلات القربى ورحم الآلام والآمال؟

ألم تتبعثر ثرواتنا الاقتصادية موادّ وأدوات أولية في أسواق الصناعات الأجنبية، لترتدّ إلينا أغلالاً تصفدنا حتى الأعناق؟

ألم تتعاظم نواة الاحتلال الصهيوني تحت أسماعنا وأبصارنا حتى ضربت لها جذوراً في عمق بلاد الشام، وأقامت على أرضنا المقدسة أوتاداً من القوة، لا تبلغها قوى هذه الأمة جمعاء؟

ألم يتحول كيدنا لها وصمودنا ضدّها إلى الكيد لأنفسنا والتربص ببعضنا، حتى استحر الموت منا بعشرات الآلاف؟

إذن فهل يجوز أن نبقى ـ وهذه هي حالنا ـ رهن الاحتباس على رقعة شطرنج تتلاعب بها أيدي سياسة تستطيل من أجل المحنة في انتظار انمحاقنا، أو أن نبقى ضمن دائرة مغلقة نطوف فيها حول محور الوهم، ونقطع في تطوافنا حوله آلاف الأميال؟

إن جزءاً يسيراً من آلام هذه المصائب، من شأنه أن يوقظ النائم وينبّه السادر، فكيف وإنه ليس بذلك الجزء اليسير ولكنه كل هذه المصائب والآلام.

* * *

لا بد أن نخرج من المأزق أولاً.

وإنما الخطوة الأولى إلى ذلك أن نستيقن بملء عقولنا أن مردّ المصائب التي حاقت بهذه الأمة، إنما يتمثل في كونها تعيش اليوم ضالة عن ذاتها.

ويقيننا الذي لا ريب فيه أنها إن لم تهتد إلى ذاتها وهويتها ثم تعكف بجد على تحقيق مقومات هذه الذات، فإن أضعافاً كثيرة أخرى من الجهود العشوائية قد تبذل دون أي فائدة تجنى.

وماذا نعني بالذات؟ إننا، بحكم البداهة، لا نعني الذات البشرية التي تتكون من مقومات الإنسانية العامة التي يتساوى الناس جميعاً فيها.

وإنما نعني المقومات الفكرية والاعتقادية، ومن ثم السلوكية التي نسجت ذاتيتنا الحضارية وأورثتنا لدى التمسك بها كل ما كنا نملكه إلى الأمس القريب من الثروات الهائلة والقوة الراسخة والحضارة التي لا نزال نتباهى بأمجادها الدابرة، ونكرر الترنم بحكاياتها في رقي وتمائم ونتمسح بها ونسميها التراث!..

فما هي هذه المقومات؟

إنها تتمثل في أصول اعتقادية شرحت لنا حقيقة الكون والإنسان والحياة، وملأت بذلك ساحة فراغنا الفكري والنفسي. وها هو ذا سجل هذه الأصول الاعتقادية جاثم أمامنا، واسمه: القرآن.

ثم إن وحدة الاعتقاد كان لا بد لها أن تثمر وحدة السلوك المنسجم مع واقع كل من الكون والإنسان والحياة. ثم كان لا بد لها أن تثمر وحدة الأمة، وأن تضفر جهودها وتجمع أمرها من شتات.

ثم كان لا بد لهذه الوحدة أن تفجر ينابيع كنوزها وخيراتها، وأن تيسِّر أسباب نموها وسبيل الاستفادة منها. وكان لا بد أن توجه العقول والأفكار، في تناسق دائم، إلى تعميق المعارف والعلوم، وأن توسع نطاق الثقافة بأنواعها.. فكان من ذلك كله ما نسميه اليوم: الحضارة الإسلامية.

لقد تحقق ذلك كله، في أقل من ثلث قرن من الزمن، في كلاءة دقيقة من أصول العقيدة الإسلامية التي كونت ذاتية هذه الأمة وأعطتها سماتها وخصائصها الحضارية المتكاملة.

لولا العقيدة الصحيحة الراسخة في كيان هذه الأمة، لما تحققت لها وحدة بعد طول ما عانته من فرقة وشتات؛ ولولا هذه الوحدة لما تكونت لها قوة تتحصن فيها؛ ولولا هذه القوة لما امتدت لها من الأرض أوطان فسيحة، ولما تأتى لها أن تستثمر شيئاً من ذخرها وخيراتها، التي اختصها الله بها من دون سائر الناس.

هكذا ينطق تاريخ الأمة.

وإنه لمنطق يعيه ويدركه كل ذي عقل متحرر من عصائب العصبية والأهواء، بل هو ألف باء واقعنا التاريخي، الذي لا يتماسك عليه أيّ لبس أو اضطراب.

ثم إنه المنطق الذي تأمله فوعاه أعداؤنا الذين كانوا، ولا يزالون، يتربصون بنا الدوائر.. لذا فقد خططوا المكيدة ولم يسيروا إليها بشكل عشوائي. لقد بدؤوا أولاً بإفساد الجذور. ودونك فاقرأ تاريخ الاستعمار البريطاني وتأمل فلسفة المواجهة الاستعمارية للأمة العربية والإسلامية، فيما كتبه رسل الاستعمار البريطاني أنفسهم. اقرأ ما كتبه «لورنس» في كتابه «أعمدة الحكمة السبعة» وتأمله وهو ينتشي بذكر مكائد حكومته وأحابيلها التي لعبت بها على الأمة العربية، من أقصى حدود العراق إلى الشام إلى أطراف الجزيرة العربية. واقرأ ما كتبه اللورد كرومر في مذكراته، وهو يتحدث عن مثل هذه المكائد والألاعيب ذاتها، وكيف نفذ بها إلى عقول العرب والمسلمين في ربوع مصر والسودان. ثم اقرأ إلى جانب ذلك مذكرات حييم وايزمن، التي ذكر فيها كيف خطط لإقامة الوطن اليهودي في ربوع فلسطين بالتعاون مع هذا التدبير الاستعماري ذاته.

اقرأ.. وتأمل.. لتعلم كيف ظل العمل منسقاً بين كل من بريطانيا والمنظمات الصهيونية، وكيف كان يسير في نفق خفي لا يبدو منه في الظاهر شيء طوال أحقاب من الزمن.

لقد كانت الجهود كلها متجهة إلى تفريغ ذهن الشخصية الإسلامية من المضمون الاعتقادي الحي، ذلك المضمون الذي ظل يشكل العمود الفقري لوحدتها الراسخة وقوتها المتنامية.

ولكي تسير العملية بهدوء ونجاح، ولا تستيقظ الأمة العربية والإسلامية على لواعج الفراغ الفكري الذي ستفاجأ به، أخذ الاستعمار البريطاني، مستعيناً بكل طوابيره ورسله، يستلّ مقوماتها الاعتقادية بيد، ويضع مكانها روابط القومية والعنصرية بيد أخرى. ليكون لها من اشتغالها بهذا الأمر الثاني ما ينسيها فقدها لأعز ما كانت تتحصن به وتلتقي عليه، ثم ليكون من هذه النقلة خير مقدمة للسير بها إلى العلمانية المقترحة[1].

فلما تم له ما أراد (كما يزدهي بذلك اللورد كرومر في مذكراته) استحالت عقيدة هذه الأمة عن الكون والإنسان والحياة، إلى مزق من التقاليد والطقوس الميتة، وأقيمت على أطلالها روابط العصبة والعصبية الجاهلية، وأخذ يتجه الاستعمار البريطاني، ومن وراءه من المنظمات الصهيونية الناشطة إلى طوق الوحدة العربية والإسلامية الذي أصبح قائماً في العراء، بعيداً عن كل وقاية وحراسة، فحطمها بأيسر جهد. وكانت أداته في ذلك قوتين اثنتين:

إحداهما القوة الخارجية، وهي قوة ثانوية في خطورتها وبُعد تأثيرها.

والثانية قوة داخلية، وتتمثل في العواصف والشقاقات المذهبية التي اهتاجت داخل كيان الأمة، في أعقاب الفراغ الفكري الذي منيت به. وإنما كان ينفخ في نيران هذا الهياج طوابير معينة معروفة، تصطنع الوطنية ظاهراً وتنفذ المخططات التي تم اتخاذها في المؤتمرات الصهيونية باطناً.

بهذه المساعي الخفية استطاعت بريطانية أن تحقق وعدها الذي قطعته على نفسها لليهودية والصهيونية العالمية.

---

[1] من المعلوم أن كلاً من العروبة والإسلام، كانا ولا يزالان متلازمين. فلا يصلح واحد منهما بدون الآخر. وإنما كان عمل الاستعمار البريطاني متمثلاً في الفصل بينهما ومحاولة لسخ كل منهما عن الآخر.

وبهذه المساعي تحولت الأمة العربية والإسلامية إلى شقاق لا ينتهي وتصدّع لا يلتئم.

وبهذه المساعي بسطت الصهيونية سلطانها على فلسطين، ثم راحت تتخذ منها منطلقاً وقاعدة لاصطياد أوطان أخرى لها، هنا وهناك.

وبهذه المساعي تحولت كنوز هذه الأمة وخيراتها إلى مغانم سخية استقرت في جيوب الناهبين.

وبهذه المساعي تقوض بنيان الحضارة الإسلامية، واستحالت إلى أنشودة ذكرى، في أفواه الكسالى، وعادت بلاد الأمة وأسواقها مجرد «فاترينات» لعرض منجزات الحضارة الغربية في أحط أنواعها وأشكالها.

ومع ذلك فلنتساءل، أحقاً أننا اليوم قد استيقظنا على آلام جراحنا. وبتنا ننشد السبيل الصحيح لاستعادة الحق ولم الشعث، وإصلاح الحال؟

إذن، فمن البدهي أن علينا أن نبدأ في السير إلى إصلاح الحال من حيث تم السبيل إلى إفساده.

أي لا بد من القضاء على الفراغ الفكري الذي منينا به على أيدي أعدائنا. ولا يتم القضاء على هذا الفراغ إلا بإعادة الصورة الصحيحة إلى أذهان هذه الأمة عن واقع الكون والإنسان والحياة. ولا بد أن تتعاون في سبيل إعادة ترسيخها سائر الجهود التربوية والإعلامية على كل المستويات، تماماً كما تم إفساد هذه الصورة من قبل المساعي الاستعمارية بسائر الجهود المتنوعة وعلى كل المستويات.

فإذا تم القضاء على الفراغ الفكري، وعادت العقيدة الإسلامية تملأ (حية نابضة) جوانب الساحة الذهنية لهذه الأمة، فلسوف تعود فتتلاقى الجوانب المتباعدة لدائرة وحدتنا العربية والإسلامية من جديد بشكل ذاتي ومن أيسر طريق. بقطع النظر عن الشكل أو الاسم الذي قد يتسم به الإطار الذي تتجلى فيه هذه الوحدة.

وفي ظل الوحدة تتضافر القوى، وتتلاقى الثروات، وتتناسق الجهود وتزدهر المعارف والعلوم، وتحل المشكلات وتتبدد المحن واحدة إثر أخرى.

والناس، كل الناس، يمجدون الوحدة ويهتفون بها بالألسن أو على الورق.

ولكن ما عجبت لشيء، كعجبي من حال من ينشد وحدة الأمة ويدعو إليها، وهو يرى الأفكار والمذاهب المتصارعة تهيج وتموج داخل كيان الأمة، وتحيلها إلى فرق متعادية، ثم لا يتحرك للقضاء على مصيبة هذا الفراغ الذي هيج في داخلها موجبات التفرق والشقاق قبل كل شيء.

وقديماً علّمنا كتاب ربنا عز وجل أن وحدة الأمة لا تلتقي إلا على محور جامع، ولا يتمثل المحور إلا في اليقين الفكري الشامل الذي يتبنى صورة متكاملة عن حقيقة الوجود كله. أوَ لم يقل لنا:

﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم..﴾ آل عمران ١٠٣.

فانظر كيف أمر بوضع المحور أولاً وهو الاعتصام بحبل الله، المتمثل في بنيان العقيدة المتكاملة والاجتماع عليه، ونهاهم عن الإعراض عنه، كي لا يزجهم ذلك في ضيعة وشتات. ولو أنه أمرهم بالاتحاد وعدم التفرق، قبل أن يضع أمامهم المحور الجامع، لكان ذلك عبثاً من القول، ولكانت محاولة الوحدة أشبه بمن يريد أن يرسم دائرة متكاملة دون أن ينطلق إلى تكويرها من نقطة محورية ثابتة.

وكثيرون هم الذين يؤمنون بهذا الكلام على الصعيد النظري، وفي ميزان التحاكم إلى المنطق وواقع التجارب المحسوسة المنبثة من كلا خطي الطرد والعكس. غير أن جلَّ هؤلاء المقتنعين، يعجزون عن تحويل قناعاتهم هذه إلى سلوك وتطبيق، سواء بالنظر إلى الرغبات الفردية أو الجهود الجماعية.

وسبب هذا العجز أنهم يتصورون سبيل السعي إلى تطبيق قناعاتهم متمثلاً في بذل جهود اجتماعية ومعاناة حضارية، والاصطباغ بأفكار ثقافية والتجمل بمذاهب فلسفية!.. ومن المعلوم أن هذه المساعي لا تفيد في تحقيق هذا الهدف شيئاً، بل لا تزيد أصحاب هذه الجهود إلا تفرقاً وضياعاً.

لا بد أولاً من العثور على وحدة الأداة الفعالة، ولا يتم العثور عليها إلا من خلال استعادة تحقيق الذات.

أي إن لنا هوية معينة من وراء كوننا بشراً يعرّفها الفلاسفة قديماً بالحيوان الناطق. وما لم نعرف هويتنا هذه ولم نسعَ إلى رعايتها وحمايتها من الضياع، فإن الثقافات المتنوعة والمذاهب الفكرية والفلسفية لن تزجنا إلا في متاهات وخصومات لا نهاية لها. وإن بوسعنا أن نعثر على هويتنا الجامعة لنا والموحدة لأفكارنا وثقافاتنا لدى وقفة يسيرة أمام مرآة الذات. هذه المرآة التي تنطق، بوضوح ما بعده وضوح، أننا عبيد مملوكون لله عز وجل، وأننا النخبة المكرمة من مخلوقاته التي سخر الله لها الكثير من مكوناته، وأقامها على مهمة متميزة في مملكته.

إن كل ما يدخل تحت معنى المساعي والأنشطة الحضارية، أقل من أن تخلّص هذه الأمة من محنة الفراغ الفكري والنفسي، لتضفر بعد ذلك جهودها على طريق الوحدة الحقيقية. ولكن هذه المساعي والأنشطة الثقافية والحضارية ستغدو جنداً مخلصاً وأميناً لتحقيق ذاتيتها واستعادة وحدتها، إن بدأت قبل كل شيء باستعادة هويتها ثم الانطلاق منها إلى الأنشطة الثقافية والعلمية والحضارية المختلفة.

وآية هذا الذي نقول أن أمتنا العربية والإسلامية، لم يتح لها أن تبني تاريخها الحضاري المجيد، من خلال مساعٍ حضارية أو جهود علمية أو ثقافية، وإنما أتيح لها أن تنهض نهضتها التاريخية المجيدة تلك من خلال عثورها على هويتها، ثم إيمانها الراسخ بتلك الهوية. وإنما جاءت المساعي الأخرى بعد ذلك.

وليس معنى هذا أنها لم تحتج إلى أن تغذي ذاتها وأفكارها بالمعارف والعلوم، وإنما المراد أن استمساكها بهويتها كان الأساس الصلب لما قد أشادته فوق ذلك من صرح المعارف والثقافات والعلوم. فلولا استمساكها بهويتها ولولا اعتزازها بها، لما قام شيء من ذلك الصرح، ولتهاوى أو انزلق كما ينزلق بناء أقمته على آكام من الرمال. وهو ذاته الذي يجري في حياتنا اليوم!..

وأزيد هذا الكلام إيضاحاً فأقول: إن الصرح الحضاري الذي نهض ذات يوم شامخاً راسخاً لهذه الأمة، إنما تم ترسيخه من خلال يقين ديني عززه علم يؤيده وسلوك يتفق معه. ولقد كان هذا اليقين الديني من الصفاء والخلوص عن الشوائب، بحيث لم تكن آثاره الحضارية مقصودة أو ماثلة في نفوس أصحاب ذلك اليقين، أي فما سخّروا يوماً ما قناعاتهم الدينية ويقينهم الإيماني لخدمة أهداف حضارية أو مطامح سياسية.

بل إن الله تعالى لم يكرمهم بتلك الثمار والنتائج الحضارية، إلا جزاء إخلاصهم الدين لوجهه، واهتمامهم بالمثول أمام مرآة الذات تجاوباً مع هوياتهم وانسجاماً مع واقع عبوديتهم لله عز وجل. فكانوا في الحقيقة والواقع مظهراً أميناً لقول الله عز وجل: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين..﴾ البينة ٥.

ولو ابتغوا بدينونتهم لله عز وجل كسباً حضارياً أو تفوقاً اقتصادياً مثلاً، لدخل بذلك الزغل في جوهر الدين ولانطوى على خديعة ومكر ولكان ذلك سبباً لمقت الله لهم، بدلاً من أن يكون طريقاً إلى انتصارهم.

إذن، فاستعادة هذه الأمة لكينونتها الذاتية بالتفصيل الذي ذكرناه، رهن بإقامة قاعدة صلبة من الدين الحق نعبر من خلالها عن عبوديتنا لله عز وجل يقيناً وسلوكاً، بطواعية وصدق.

فعلى هذه القاعدة الصلبة، دون غيرها، ينهض صرحنا الحضاري المنشود، وانطلاقاً من هذه القاعدة نتخلص من مصيبة الفراغ الفكري، ونسترد وحدتنا المنشودة، ومن ثم تتلاحق متوالية بقية حلقات السلسلة الحضارية بطواعية ويسر.

والخلاصة، أن الإسلام الحضاري الذي نفتتن به اليوم لا ينهض إلا على الإسلام التديّني الذي نعرض عنه اليوم. علم ذلك من علم وجهله من جهل. والتاريخ الغابر مع التجارب الحاضرة خير شاهد على ذلك.

* * *

وبعد، فقد بسطت هذه المقدمة كلها، ليتزود منها القارئ بما يكشف عن الحجم، أو العصب الحقيقي للمشكلة الكامنة في فكر إنسان أقبل يجعل من الفلسفة اليونانية، في مورثاتها القديمة، أو مآلاتها الغربية الجديدة، حاكماً على الإسلام وحقائقه؛ بل حاكماً على المنطق العقلي من حيث هو.

إن المسألة قد تبدو على أنها مظهر للتحرر العقلي من الانتماءات الدينية والمذهبية المقيدة، أو أنها تطلُّع إلى آفاق الفكر المطلق، والعلم المتحرر عن كل قيد. وما أكثر ما فهمها أناس على هذا النحو.

ولكنها تنطوي في الحقيقة على نقيض ذلك.

إن المشكلة الكامنة في فكر الإنسان، انه ضال وتائه عن هويته، ومن ثم فهو يعاني من فراغ نفسي، في مجال تحقيق الذات.. ومن أهم أسباب الوقوع في هذا الضلال أو التيه، التربية الجانحة التي يتلقاها مثل هذا الإنسان منذ نعومة أظفاره، إذ يُنشأ بعيداً عن معينه التاريخي والثقافي، مفصولاً عن أحاسيس فطرته ونداءاتها.

وكلنا يعلم أن الفلسفة اليونانية مرآة للهوية اليونانية، قبل أن تكون ميزاناً لسلامة الفكر الإنساني.

ولذلك فإنك لا تكاد ترى هذا الإنسان مقبلاً إلى نفسه وإلى الامتداد الثقافي والتاريخي في ذاته قط، إذ هو لا يحس بشيء من هذا الاتصال أو الامتداد. ومن ثم فهو يحرص على أن يستكمل ذاته بغيره وأن يستعيض عن وجوده الفكري والثقافي بأفكار الآخرين وثقافاتهم.

إنه لا يتصور أن يجد في تاريخ الفكر الإنساني بديلاً عن فكر أرسطو وأفلاطون وأمثالهما، ولا يتصور أن يجد نسيجاً تحاك منه حضارة إنسانية حديثة، سوى نسيج الفكر الغربي، بكل ما ينطوي عليه ويجر إليه.

وهو لم ينته إلىهذا القرار بعد معاناة في التعرف على جوهر الإسلام وحضارته، ثم مقارنة بينهما وبين نسيج الفكر الغربي سواء في تاريخه الفلسفي القديم أو آثاره الحضارية الحديثة.

لا.. ولكنه إنما انتهى إلى قراره هذا من خلال جهله بذاته، ومن ثم من خلال إعراضه عن أي تبصر بحقيقة الإسلام وتاريخه ومقوماته وثقافته.

إنه مجشو إعجاباً بالآخرين، لأنه محشو جهالة بذاته وانتقاصاً لها.. ومهما كان هذا الذي هو معجب به لدى الآخرين، في حقيقته، سجناً من الذل يحيط به، فإن توهمه بأنه ابن للعراء الذي قضي عليه أن يضيع ويتيه فيه لا يجعله يرى ذلك السجن المهين الذي يطوقه إلا قصراً باذخاً منيفاً.. يرتع فيه!..

وهكذا، فإن جدال هؤلاء في حقائق الإسلام، لا يصدر عن مجرد جهالة منهم بها، وإنما يصدر أيضاً عن استكبار منهم عليها وعن تأبٍّ للانصياع لها. وإنما يثور استكبارهم هذا من جهلهم بعبوديتهم لله عز وجل، ومن ثم من جهلهم بربوبية الله تعالى ومالكيته المطلقة لهم.

وهذا ما نعنيه بضياع الذات، الذي هو أصل المشكلات ومصدرها.

فلو عرف هذا المجادل باسم العلم والفلسفة والمنطق، أنه عبد مملوك للخالق الأوحد عز وجل، لهدته معرفته هذه لنفسه إلى معرفة ألوهية الله عز وجل، ولا بد عندئذ أن تملأ هذه المعرفة قلبه ثقة بحكمة الله وعدالته ورحمته. ولا بد أن تمتص هذه الثقة كل شك وريبة تجاه بيان الله وقراراته وأحكامه، كما لا بد لها بالمقابل أن توجه شكوكه وريبه كله إلى تلك الفلسفات والأفكار التي كان يدين لها بل يقدسها ويقيد عقله منها بأغلال وآصار.

* * *

أما البحث الذي يلي هذه المقدمة، فنقاش وجهته ذات يوم لواحد من هؤلاء الذي حدثتك عنهم، لقد كان يومها رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة من جامعات بلادنا العربية.

وكان الرجل يرى في الفلسفة الإغريقية القديمة وما قد توالد عنها من الفكر الغربي الحديث، ما يغني عن كل دين.

وكال الرجل يأخذ على الدين ـ أي على الإسلام ـ أنه لم يتتلمذ على الفلسفة وأساتذتها، فضلّ السبيل إلى أهدافه التي ابتغاها. ولو أنه لم يقحم نفسه فيما لا شأن له فيه، من معالجة أمور فكرية واجتماعية، تخص الجهد الفلسفي دون غيره، إذن لحلت مشكلات كثيرة نعاني منها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية اليوم.

لا يهمّني أن أكشف عن هوية هذا الرجل، إذ لا مصلحة لنا في ذلك، بل لعل الرجل غيّر من رأيه، وعاد إلى رشده.

مهما يكن، فإن القصد إنما هو مناقشة أفكار وتصورات تائهة، يتوارثها محترفو الغزو الفكري في بلادنا، ثم تنتشر عدواها في أوساطنا الثقافية وتسري إلى كثير من الأفكار النظيفة التي لا همّ لها إلا البحث عن زاد طهور من الثقافة والعلم.

فأنا لا أهدف، من خلال عملي هذا، إلى أكثر من تحصين أفكار الجيل (ومعظمها أفكار سليمة ونظيفة) ضد هذا الوباء الذي يهيجه رسل الاستعمار الفكري فيما بيننا، تحت شعارات وأسماء كثيرة شتى.

أما بطل هذه المناقشة الذي أروي للقارئ حديثه وأفكاره، وأواجهه بحواري معه ومناقشتي له، فلعله يعذرني في إعادة روايتها، إذ هي قد نشرت من قبل على كل حال، هذا إن كان لا يزال يتبنى أفكاره تلك ويدافع عنها. أما إن كان قد تحوّل عنها إلى الحق الذي لا بد أن يعود إليه كل ذي فكر موضوعي باحث عن الحقيقة الصافية عن الشوائب، فلن يعدو حديثي الحواريّ هذا أن يكون في مضمونه دعوة معه إلى هذا الحق.

وإنه ليسعدني أن نلتقي معاً ـ ولو بالمشاعر والأفكار ـ على طريق الذود عن الحقيقة والسعي إلى تحصينها ضد سائر المعكرات من الأغراض والأهواء.

والله المستعان أن يجمعنا على الحق، ويجعلنا جنداً لحمايته ورعايته.

هل الإيمان بالله منهج؟

في مقال مطول كتبه رئيس قسم الفلسفة هذا، تحت عنوان: «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر» في إحدى المجلات اللبنانية[1]، قال:

«إن منهج التفكير الفلسفي نقدي لا يصمد إلا لاختبار المنطق العلمي الدقيق، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني يعتمد على القول المعتقد تسليماً ودون أي نقاش».

والرجل يعني بالدين الإسلام، إذ هو المعني بالدين في مقاله الطويل هذا.

فكيف يمكن للمنطق الفلسفي أو العقلي العام أن يوافق هذا الزعم العجيب القائل: إن الإيمان بالله منهج؟

الإيمان منهج؟!.. إذن فما هي الغاية التي تكمن في نهاية هذا المنهج؟!

إن المنهج سير اختياري في طريقة من البحث تتجه نحو مقصد وغاية، أما الإيمان أو الاعتقاد فنتيجة انفعالية تتحقق في أعقاب ذلك السير الاختياري، لا يملك الإنسان ـ إذا وصل إليها ـ أي تنكر لها أو صدود عنها.

دعنا من أصحاب المذهب الذرائعي الذين يروضون عقولهم على قبول المعتقدات لمجرد ما قد يترتب لهم على ذلك من مصالح وأغراض. فالإسلام لا يقيم للفكر الذرائعي أي وزن، ولا لما يسميه أمثال «وليم جيمس» إرادة الاعتقاد، ولا لذلك الشعار الأخرق القائل «تعالوا نخلّص الدين من العقل».

وإنما يقول الإسلام من خلال مصدره الأساسي الأول:

﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ الإسراء: ٣٦.

---

[1] هي مجلة «المستقبل العربي» اللبنانية عدد حزيران عام ١٩٨٥.

إن الواجب الذي يخاطب الله به الناس في هذه الآية، هو أن يسلكوا إلى معرفة الحقيقة، أياً كانت، منهجاً علمياً لا تشوبه شائبة مصلحة أو هوى، ثم أن يقفوا وقفة يقين وإذعان عند النهاية التي يقودهم إليها هذا المنهج. وهذا الإذعان هو الإيمان.

ولا شك أن الإيمان الذي يتبناه العاقل تقليداً لأسرته أو بيئته، أي قفزاً فوق منهج المحاكمة العقلية والتبصر بالأدلة العلمية، إيمان مرفوض في موازين الإسلام وحكمه.

إن صاحب هذا الشكل من الإيمان ـ وإن عومل في الدنيا على أنه مؤمن حسب ظاهر حاله ـ غير مؤمن يوم القيامة، بقرار رب العالمين الذي ينظر إلى سرائر عباده قبل أن يقوّم ظواهرهم.

والتكليف الإلهي الذي توجه إلى الإنسان، إنما يتعلق بالبحث العلمي المعتمد على حركة الفكر والذهن، لا بالنتيجة الانفعالية المتمثلة في اليقين الإيماني. ذلك لأن البحث العلمي هو الذي يدخل في طوق الإنسان واختياره، أما النتائج المتمثلة في الإيمان وعدمه فانفعالات قسرية لا اختيار لأحد من الناس فيها.

ولعل من المفيد لرئيس قسم الفلسفة أن يعلم أن كلمة: «حرية الاعتقاد» التي يرددها الغربيون، وفي مقدمتهم «ستوارت ميل» في كتابه الحرية، لا يوجد لها أي مضمون علمي في المنهج المرسوم إلى الإيمان بالله عز وجل، ذلك المنهج الذي تاه عنه فيلسوفنا هذا فلم يقع له على أيّ أثر قط. مما جعله يتصور أن الإيمان ذاته هو المنهج!..

ذلك لأن الاعتقاد، فيما يقرره البحث العلمي، انفعال قسري كما أسلفنا، يهيمن على الذهن بعد تجمع أسبابه ومقدماته السليمة، فلا يتصور إمكان ممارسة أي حرية في قبوله أو رده.

هل سمعت أن مفكراً ما تأمل في مسألة رياضية واهتدى إلى القرار المقنع الصحيح في حلها، وانفعل عقله بالإذعان لذلك القرار، ثم شعر بأي حرية داخلية في أن يذعن له أو لا يذعن؟!.. إن الاعتقاد الإيماني، أياً كان مضمونه، كذلك.

من أجل هذا يقرر القرآن أن عملية الإكراه على اعتقاد ما، غير واردة ولا ممكنة.

إن الاعتقاد في حقيقته إنما يتمثل في اليقين الداخلي الناتج عن البحث في أصوله ومقدماته، لا القسر أو الحرية الذاتية التي لا سلطان لها من الإنسان إلا على كيانه وهيكله الخارجي. ودونك فتأمل هذه الحقيقة في قول الله عز وجل:

﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾.

و«لا» ههنا نافية وليست ناهية كما وهم بعض المتسرعين. ومعنى الآية: لا يُتصور إمكان غرس العقيدة الإيمانية في الأذهان بالإكراه، ولا يتأتى ذلك لأحد.

ومن ثم، فإن التكليف الإلهي الذي اتجه إلى الناس، إنما انصب ـ كما قلنا ـ على عمل أو سلوك اختياري يتمثل في توجيه العقل والفكر إلى البراهين والمقدمات والأسباب التي من شأنها أن تبصّر الإنسان بكل من الحق والباطل.

فلئن أثيب المؤمن فعلى هذا التوجه الاختياري يثاب، ولئن عوقب الجاحد فعلى إعراضه الاختياري يعاقب. أما النتائج أياً كانت، فانفعالات قسرية كما أوضحنا، لا يتعلق التكليف بها بحال من الأحوال. لأنها لا تدخل في وسع الإنسان وطاقته، وقد قال الله عز وجل: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾.

وحصيلة هذا الكلام أن الله تعالى إنما كلف عباده بالتزام المنهج العقلي الموصل إلى معرفة الحق، وأن يذعنوا بعد ذلك لليقين الذي يبثه اتباع ذلك المنهج في عقولهم، وأن لا يتكلفوا الإعراض عنه، ولا يتظاهروا ـ كاذبين أو متكبرين ـ بعدم اقتناعهم به.

وبوسعك أن تفهم هذا من قول الله تعالى: ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله..﴾ أي فاسلك سبيل النظر في البراهين التي توصلك إلى العلم بأن لا إله إلا الله.

غير أن فيلسوفنا هذا، يجهل أو يتجاهل كل هذا الذي هو واضح لأي مثقف باحث قبل أن نزيده وضوحاً، ويتصور الأمر على نقيض هذه الحقيقة الواضحة. إنه يتصور أن التكليف الإلهي وارد على الإيمان والاعتقاد مباشرة، دون أي محاكمة عقلية أو منهج منطقي ودون أي بحث أو نقاش، بل قفزاً فوق ذلك كله، ولجوءاً إلى التسليم المطلق.

ولعله لم يقرأ في كتاب الله تعالى شيئاً من هذه الآيات:

﴿ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾.

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾.

المنهج العلمي.. والنص الديني

رئيس قسم الفلسفة هذا، يلح على تسمية الإذعان لمضامين النص القرآني: تسليماً لا عقلانياً.. يقاوم منطق العقل والعلم..

ويلح بالمقابل على تسمية الحيرة التي يتخبط فيها الفلاسفة، في أصل الكون ومصيره ومصير الإنسان بعد الموت، اعتصاماً بالمنطق العلمي والنقدي الدقيق!..

لعل الدكتور الرئيس، بعيد العهد عن دراسة منهج المعرفة!.. ومن ثم، فلعله بحاجة إلى مراجعة جديدة لكثير من تفاصيله ومكوناته هذا إن أحسنا الظن، ولم نجنح إلى القول بأنه ربما يتجاهل ما يعرف، ليصل بالقارئ دون تنبه منه إلى ما يقصد.

ونحن نسأل: هل يمكن لمنهج المعرفة، أياً كان الموضوع المطلوب معرفته، أن يتكون من التأمل الفكري الصافي، دون استعانة بأي مضمون خبري مما يسمى بالنص؟

إنه ليكاد يكون من المعلوم بالضرورة أن المعارف الغيبية العامة لا يمكن أن تكون وتترسخ إلا من سدى التأمل الفكري ولحمة الخبر العلمي، أي الخبر الذي ثبت صدقه وصدق مصدره بالميزان العلمي.. ولعله لم يخلق بعد عقل من ذلك النوع الذي يدرك حقائق الكون والحياة، دون أي استعانة بما يقوله صانع هذا الكون، سبحانه، مخبراً ومُعْلِماً لنا أنباء تقديره وصنعه..

إن أي معرفة سليمة عن حقيقة الجهاز الصغير الذي يقع في يدك، وعن طرق استعماله وكيفية صيانته، متوقفة إلى جانب التأمل الفكري الدقيق، على الرجوع إلى ذلك الكتيب «الكاتالوك» الذي يحوي مضمونات خبرية صادرة عن المصنع الذي أنتج ذلك الجهاز، والذي يحوي بياناً بكيفية صنعه، وأصول استعماله والطريقة المفضلة لصيانته.

وإن أي عاقل يضع منهج المعرفة من حياته اليومية موضع التطبيق، لا يكاد يخرج من داره صباحاً قبل أن يصغي إلى نص النشرة الجوية إذ يخبر بها ذوو الدراية بالأنواء والأرصاد، مستسلماً لمضمونها متفاعلاً مع مستلزماتها من إعداد للحر أو البرد، طبقاً لما قد أخبر به النص الذي أصغى إليه.

وإن أي عاقل من هؤلاء لا يمكن أن يستدبر النصوص الإخبارية الصحيحة، عندما يحاول أن يعلم واقعة تاريخية ماضية، ثم أن يتجه بتأملاته الفكرية العزلاء إلى ظلام ذلك الماضي يستطلع منه حوادثه وأنباءه.

وإن أياً من هؤلاء العقلاء لا يمكن أن يعرض عن نص خبري أذاعته الدولة حول عقوبة أقرتها على ارتكاب جريمة ما، اعتزازاً منه بالمنهج العقلاني الصافي عن شوائب النصوص، ثم يتكل على بصيرته «العقلانية» تلك، ويرتكب تلك الجريمة آمناً مطمئناً، لأن النصوص «اللاعقلانية» لا تقاوم المنهج العلمي!..

أليست هذه الأمثلة المتعلقة بأحداثنا اليومية التي نتقلب فيها، أجزاء داخلة، بل سارية، في صميم هذا البنيان الكوني كله؟

إذن فكيف يتصور ذو فكر سليم، بأن الخوض في مجاهل هذا الكون لمعرفة دقائقه ـ مبدئه ومنتهاه، وصانعه وما ينتظره الإنسان بعد موته ـ إنما يكون بتسليط حوافز الفكر صافياً عن الاستعانة بأي نص إعلامي أو توجيهي، يلقي الضوء على هذه المجاهل الخطيرة ويكشف لنا شيئاً عن خفاياه وأنبائه؟

إن من البداهة بمكان أن الرجوع بمعرفة صحيحة لشيء من ذلك كله لا يمكن أن يتم إلا اعتماداً على نسيج فكري يتكون، كما قلنا، من سدى ولحمة. أما السدى فهو التأمل العقلي بالطريقة السليمة، وأما اللحمة فهي الاعتماد على الخبر والنص، كلما احتاج الأمر إلى ذلك.

كل ما في الأمر أن منهج المعرفة يشترط للأخذ بالنص أن تتوافر فيه مقومات الصحة، بل اليقين في طريقه؛ وأن تتحقق الثقة العلمية بمصدره. فصحة الرواية التي ترتقي إلى درجة التواتر + الثقة العلمية بمصدرها يساوي ضرورة اليقين العلمي بمضمونه. تلك حقيقة علمية لا يمتري فيها عاقل أياً كانت نحلته ومذهبه، فضلاً عن أن يجهلها ممارس للفلسفة، فضلاً عن أن ينكرها رئيس لقسم الفلسفة!..

إذن، فحيثما توافرت في النص الذي يرفد رحلة البحث عن الحقيقة، دلائل الصحة القطعية في طريقه والثقة العلمية بمصدره، فلا مناص من الإذعان لمضمونه. وسمّ هذا الإذعان (استسلاماً) إن شئت، فإنما هو على كل حال استسلام للمنطق العقلي والمنهج العملي الخاليين عن أي من الشوائب، وليس استسلام هوى أو رغبة ذرائعية، متحكمة في النفس.

وعلى هذا، فإذا ثبت بالبرهان العقلي الصافي عن أي أسبقية أو تذرع أو هوى، أن القرآن منقول نقلاً صحيحاً متواتراً عن فم سيدنا محمد، وإذا علمنا بالبرهان المنطقي السليم أن هذا القرآن قد أوحي به إليه من عند الله بواسطة جبريل عليه السلام، أي فهو لم يتقوله على ربه تدجيلاً وافتئاتاً، فإن من ضروريات المنهج العلمي ومن أخص أحكام المنطق ومقتضياته، التصديق الجازم بكل ما يتضمنه هذا القرآن من إخبارات، والإذعان لكل ما يأمر به من تعليمات. ولا فرق في ضرورة هذا التصديق والإذعان بين أن يتبين العقل الإنساني براهين صدق هذه المضمونات، أو أن يقف منها موقف الحائر أو الجاهل.

ولكن هذا الباحث المتفلسف يعرض عن المنهج العلمي الدقيق الذي يثبت عن طريقه صحة النص القرآني صحة لا يخامرها الريب، ثم يلح على تسمية الإذعان لمضمون هذا النص «تسليماً لا عقلانياً»!!..[1]

أن يعكف صاحب الجهاز الذي ابتاعه للتو، على الكتيب البياني الصادر من مصنعه، يتلقى منه أنباء مزاياه وكيفية استعماله وصيانته، تسليم إيمائي أعمى لا يقره المنطق العلمي. أما انسياقه وراء الخيال والتأمل الأعزل عن أي مستند أو مضمون، في حل ألغاز ذلك الجهاز وكيفية الاستفادة منه، بعيداً عن الإصغاء إلى نصيحة مخترعه، فهو، لا غيره، التعامل مع العقل، والاعتصام بالمنطق العلمي الدقيق!!. هل من عاقل يصْدُقُ مع نفسه ثم يقول هذا الكلام؟!.

أما نحن الذين اخترنا سبيل الوصول إلى معرفة الحق، منهجاً علمياً صافياً عن شوائب الذرائع والأهواء والأسبقيات، فإننا لنوقن، بمقتضى هذا المنهج وحكمه، أن الانصياع لليقين بأخبار النشأة الثانية بعد الموت، وبأن الله جل جلاله يعلم كليات الأمور وجزئياتها، خضوعاً وإذعاناً للنص القرآني المخبر بذلك، أحق وأجدر بتسميته قراراً منطقياً متفقاً مع العلم، من السير وراء حدس الفلاسفة بأحداث ما بعد الموت، وبان الله عز وجل لا يعلم إلا كليات الأمور، ويجهل ـ والعياذ بالله ـ جزئياتها.

إن حدس الفلاسفة، يستند إلى مجرد التخيلات والأوهام التي تساق إلى ما وراء مجالاتها ويحاول أن يحمل العقل أكثر من طاقته؛ فلا يأتي هذا الجهد وذاك إلا بأفكار مضطربة وافتراضات وهمية مهزوزة. أما النص القرآني فكلام رب العالمين يتحدث عن ذاته قائلاً:

﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها الله، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ الأنعام ٥٩.

ويخبر عن أحداث ما بعد الموت قائلاً:

﴿.. ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾ المؤمنون ١٥ و١٦.

---

[1] كل ما يرد بين قوسين فهو من كلام صاحب المقال.

﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون، فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو العرش الكريم﴾ المؤمنون ١١٥ و١١٦.

وإننا لنوقن أيضاً، بمقتضى هذا المنهج وحكمه، بأن النص القرآني القاضي بأن المكونات التي نراها من حولنا اليوم مسبوقة بالعدم، أحرى بالتصديق والاتباع من تصور أولئك الفلاسفة بأن المكونات ربما كانت قديمة بالنوع..

ذلك لأن النص القرآني كلام صانع الكون ذاته يخبر كيف بدأ الخلق وصنعه في مثل قوله عز وجل: ﴿ ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾ ق ٣٨. وهو لما قرر في هذه الآية أن ابتداء خلق السموات والأرض محصوراً في زمن محدد، شطب بذلك على وهم أنها ربما كانت قديمة بالنوع قدم الخالق ذاته!..

أمّا تصور الفلاسفة فافتراض مجرد، لا يستند إلا على خيال يجرونه في الطريق الذي يشاؤون، دون الاعتماد على أي مستند علمي.

غير أن مما لا ريب فيه أن كلامنا هذا، يغدو شيئاً سابقاً لأوانه، عند من لا يؤمن بأن القرآن كلام الله عز وجل، وبأن محمداً (ص) ناقل أمين له عن ربه عز وجل، إذ الاستناد إلى ما تقضي به نصوصه ـ في تصور هذا الإنسان ـ لا يعدو أن يكون مثل استناد البناء إلى كثيب من الرمال.. فإن كان فيلسوفنا هذا واحداً من هؤلاء الناس، فلا ريب أن النصوص القرآنية، بما يتبعها من نصوص السنة ليست إلا كثيباً أهيل، لا يجوز أن يستند إليه بشيء.. غير أن عليه في هذه الحال أن يكون صريحاً وجريئاً، وأن يعلن لنا أنه لا يصدق النسبة القائمة بين القرآن ومنزله وهو الله عز وجل، وبأنه لا يصدق بأن محمداً كان صادقاً في رواية هذا الكلام عن ربه عز وجل..

وعندئذ، لا بد أن يتحول الحديث بيننا وبينه من البحث في قيمة النصوص ومدى صلاحية الأخذ بها، إلى عرض الدلائل العلمية القاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون كلام بشر من الناس، وبأن محمداً (ص) عقل، فيما عرف من سيرته وتحليل حياته ونفسه، أن يكون دجالاً على الله وعلى الناس.

الرهبة المزعومة من سلطان النصوص

ثم إن هذا الكاتب يدعي أن الاستشهاد بالنصوص، لدى أصحاب النزعة الدينية، يقوم على سلطان الإرهاب والتخويف!.. أي «إن أحدهم يقول: هذا ما يقضي به النص، فإما أن تخضع وتستسلم، وإلا فإنك كافر»..

ويزعم الكاتب أن هذا الإرهاب والتخويف، من شأنهما أن يلجئا صاحب النزعة العلمية والعقلية إلى التلاعب بالنصوص باسم التأويل أو باسم القراءة المعاصرة، بدلاً من المصارحة بإنكارها وعدم التصديق بصحتها، حتى لا يتهم بأنه كافر..

وإننا لنقول:

أما أن يوجد بين من يتشدقون بكلمات العلم واصطلاحاته، من لا يريدون أن يكتشف الناس جحودهم وكفرانهم بالحق، فيتسترون بدعوى الإيمان ثم يجرون النصوص إلى حيث يريدون ـ فنحن لا نشك أن في الناس كثيراً من هذا النوع.

وحسبك من الدوافع إلى ذلك، أن المجاهرة بالكفر والإلحاد، يجرد المجاهر عن شعارات العلم ومصطلحاته التي يتستر بها ويختفي وراءها. ويعرضه للمواقف الحرجة في مجال البحث والنقاش.

وأما أن يكون منهج الأخذ بالنصوص عند المؤمنين بها والمعتمدين عليها، هو سلطان الإرهاب والتخويف، فهذا ما لم نعثر عليه في أي من المصادر التي تتحدث عن النهج العلمي في قبول النصوص، ثم عن المنهج العلمي في تفسيرها. وهو شيء لم نسمع به ولم نجده في مناقشات العلماء إذ تعاملون مع النصوص ويستشهدون بها.

وأي تخويف يكمن في القول بأن رفض النصوص القرآنية كفر بالله عز وجل، عند من لا يقيم فعلاً لهذه النصوص أي وزن؟

أليس مثل هذا الإنسان كافر بالله وبنصوصه فعلاً؟ فأي جديد في أن يهدد البط بالشط؟

أما المنهج العلمي في قبول النص من حيث المبدأ، فقد أوضحناه آنفاً، فلا نعود إليه بالتكرار. وأما المنهج العلمي المتبع في تفسير النصوص، فغريب وعجيب جداً أن لا يكون عند رئيس قسم الفلسفة أي علم به أو خبر عنه..

ألم تسمع يا هذا بعلم يسمى «قواعد تفسير النصوص»؟

لو سمعت بهذا العلم، إذن لعلمت أنه مجموع قواعد علمية حيادية، لا تتأثر بأي سلطان أو إيحاء ديني، وإنما تستمد مسوغاتها وواقعها العلمي من اللغة العربية التي هي اصطلاح التخاطب بين أي متكلمين باللغة ذاتها. فإن مما لا ريب فيه عند أي عاقل أن سبيل التفاهم بهذه اللغة يكمن في خضوع المتحاورين لاصطلاحاتها المستقرة الثابتة، وإلا فلا سبيل إلى التفاهم بينهما، مهما امتد بهما حبل المحادثة والكلام.

وقد كان من فروع المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة، عند علماء المسلمين، الأخذ بهذه القواعد العلمية الحيادية، التي لا مندوحة عن اللجوء إليها في فهم المراد بالنصوص العربية عموماً، وفهم النص القرآني والسنة النبوية خصوصاً.

وهي مثل قولهم: الأصل في الكلام الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذرها، وقولهم: المطلق يجري على إطلاقه، وقولهم: إذا أطلق اللفظ حمل على الفرد الكامل.وقولهم: العام يجري على عمومه، وقولهم: دلالة اللفظ على المفهوم الموافق معتبرة... إلخ.

فما كان من هذه القواعد محل اتفاق عند علماء العربية، فإنه لا يدع مجالاً لأي اختلاف في تفسير النصوص على ضوئها؛ ومن ثم فإن العلماء الذين يعتدّ بعلمهم لم يختلفوا بشأنها ولا بتفسير النصوص على ضوئها. بل لا يسعهم إلا الاتفاق من حيث لا يسعهم إلا الخضوع لسلطان هذه القواعد.

وما كان منها محل نظر وخلاف عند علماء العربية والبيان (كخلافهم في دلالة العموم هل يكسب المعطوف عموماً مثله؟) فالاجتهاد في تفسير النصوص على ضوء هذه القواعد الخلافية وارد ومشروع، ولا مُجال عند اختلاف الآراء ضمن الحدود الاجتهادية هذه، لأي تكفير أو تسفيه أو نقد.

ولكن رئيس قسم الفلسفة لا يعلم، على ما يبدو، أن للأخذ بالنصوص شروطاً وآداباً تقضي القواعد العربية بالتزامها، لذا فهو لا يرى مبرراً لضرورة الأخذ بها عند توفر شروط ذلك، إلا القصد الإرهاب والتخويف!..

كما أنه لا يعلم، أو ربما لا يريد أن يعلم، أن لتفسير النصوص واستخراج المعاني المرادة منها منهجاً آخر ذا دقة علمية متناهية لا يزال علماء القوانين الوضعية عالة، في تفسير قوانينهم، عليها. ومن ثم فهي خاضعة بنظره للعب بها والعبث بدلالتها، سواء لمصلحة من يقدرها ويأخذ بها أو لمصلحة من يضيق بها ولا يعوّل عليها.

ولكن ترى ما هو المنهج العلمي الذي ينطلق الكاتب الفيلسوف من الاعتماد عليه فيتجاوز النص وعدم التقيد به في سائر الظروف والأحوال؟

لا أدري، ولعل الرجل ذاته لا يدري، على الرغم من أنه فيلسوف يتعامل مع الفلسفة، ويعتز بأنه لا يتخلى في محاكماته الفكرية عن النهج المنطقي الدقيق.

على أن الرجل ما يلبث أن يلفت النظر إلى الحل الجذري الذي يراه مناسباً لمشكلة النص الديني وأحكامه وقيوده. إنه الحل الذي تبنته الفلسفة الغربية في آماد معينة من عصر الحضارة الغربية. ألا وهو معاملة النص الديني على أنه ذو عمر زمني محدود. ويسوق في هذا الصدر تصور أمثال «أوجست كونت» للدين. إنه يرى أن المرحلة الدينية بحد ذاتها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها فيما بعد.

وعلى الرغم من أنه يجري وراء هذا الحل الذي يراه رائعاً (لمشكلة) الدين عموماً، فإنه يحاول مع ذلك أن يداري شهوته أو رغبته هذه، من خلال قوله «يكفينا أن نشير إليها ــ أي إلى هذه النظرية ــ بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بقطع النظر عن كونها مقبولة».

غير أنه في حديث صحفي مع بعض الصحف، لم يستطع أن يخفي رغبته هذه، فصرح بأن أوربا قد وجدت الحل الأمثل لمشكلة الدين في حياتها، أما نحن فلا نزال ننتظر من يتمتع بالجرأة الكافية في تقديم حل لها.

ونحن نقول: إن «أوجست كونت» يملك الحجة العلمية على أن الديانة في أوربا ليست أكثر من ظاهرة اجتماعية نسجتها الأيدي البشرية، وإن كانت جذورها الخفية الأصلية وحياً حقيقياً منزلاً من عند الله. فالموروثات الدينية في أوربا، فيما يعرفه جميع الباحثين ومؤرخو الأديان، ليست موروثات أولئك الحواريين الذين أخلصوا لعيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام، واتبعوا عقيدته وساروا على نهجه، وإنما هي أفكار بولس اليهودي وقسطنطين الروماني اللذين تتابعا على إنشاء نسيج فكري واعتقادي مختلف، لا عهد للمسيح ولا لأحد من حوارييه بها.

وأناجيل اليوم، إنما هي، كما يقرر «ستوارت ميل» في كتابه «الحرية» كتابات ومذكرات صاغها من يسمّون بالرسل الذين جاؤوا وتوالوا من بعد، ودونوا فيها ما يعلمونه من حياة المسيح وأخباره.

إذن، فمن حق «أوجست كونت» أن يضيق ذرعاً بالخضوع لدين تتجلى عليه بصمات الصنع الإنساني، ويفيض بالآراء والتصورات البشرية.

ولكن هل من مستلزمات هذا الحق أن نضيق ذرعاً بالقرآن أيضاً، وأن نسقط عليه ذلك التصور ذاته، فنحكم عليه حكماً غيبياً لا يستند إلى أثارة من علم، بأنه هو الآخر ظاهرة اجتماعية، وأنه مجموعة نصوص تعاقبت عليها الأيدي البشرية تأليفاً وصنعا؟

إن هذا الإنسان، فيما يصف به ذاته، رجل علم!..

فما هو الدليل العلمي عند رجل العلم هذا على أن القرآن الذي يتلى اليوم نصوص جمعت من أقوال المصلحين ورجال الدين؟ وما هو الدليل العلمي عنده على أن العقائد الأساسية التي بها يعدّ الإنسان مؤمناً ليست إلا تصورات وافتراضات بشرية كالتي جاء بها بولس وقسطنطين؟

كنت أنتظر من رجل العلم والفلسفة هذا أن يسوق بين يدي دعواه القياسيّة هذه برهانه (المنطقي الدقيق) عليها، وأن يستعمل في عرض برهانه هذا سلطانه الفلسفي النقدي المنطقي العقلي الصافي عن الشوائب والأخلاط (الإيمانية التسليمية).

ولكنه ـ وهو المعتز بالمنهج المنطقي النقدي العلمي ـ قد تخلى عن هذا الذي يعتز به تخلياً تاماً، وطرح دعواه القياسية هذه عارية عن أي برهان أو شائبة برهان، مستعيراً، على ما يبدو، طريقة (الإيمانيين التسليميين).

ولعل القارئ يلاحظ ـ إن صدقت في حقنا التهمة ـ ونحن مؤمنون وربانيون ولله الحمد ـ أننا قد استعرنا منه برهانه المنطقي العلمي النقدي فاستعملناه بدلاً عنه، فكان ميزاناً مؤيداً لحقائقنا الإيمانية التي أيقنا بها وألزمنا أنفسنا بها، لا سيما بعد أن تخلّى هو عنه، وآثر على التقيد به، في مخاصمته للدين، المغامرة الرعناء، والافتراضات الغيبية التي لا يضبطها أي يقين أو علم.

وتتلخص افتراضاته الغيبية هذه في (مسلّمتين ثابتتين) في نظره: إحداهما أن الدين، من حيث هو، ظاهرة اجتماعية نسجتها الأفكار البشرية.. والثانية أن الفلسفة كالعلم، حقيقة راسخة لا تنهض أحكامها إلا على ما يسميه: (المنطق النقدي الدقيق).

وكلتا «المسلّمتين» ليستا مسلّمتين إلا في تصوره ووهمه.

فالإسلام الذي هو المعني بالدين في حديثه هذا، ليس ظاهرة اجتماعية نسجتها الأفكار الإنسانية، بل هو حقيقة موضوعية ذات وجود مستقل عن الإنسان وفكره، تتمثل في الوحي الإلهي الذي لا قبل للعقل الإنساني بجلبه أو ردّه، وليس له تجاهه أكثر من دور التلقي ثم الوعي والفهم. والفلسفة ليست مجموعة حقائق قائمة على المنطق الدقيق كما يقول، بل هي ـ في أكثر ما انتهت إليه أو حامت حوله ـ معاناة فكرية أنتجت أخيلة وتصورات تتعلق بمسائل غيبية لا يمكن لطبيعة العقل البشري أن تستقل بإلقاء أي حبال فكرية نحوها، أو بمدّ أي جسور من الفهم الصحيح إليها.

ومهما أراد الكاتب، بوصف كونه مختصاً بالفلسفة غيوراً عليها، أن يعيد ويكرر الحديث عن العلم وألفاظه، ليضفي بذلك على الفلسفة مزيداً من رصانة العلم وقدسيته، فسيظل الفارق المعروف بينهما ماثلاً للعيان لكل باحث مثقف، وستظل الفلسفة جملة محاولات للاقتحام بالعقل البشري إلى ما وراء الساحة المحددة له، حيث ظلام الغيب الخفي المتواري وراء عمر الأزمنة والدهور، أو خلف تلافيف المستقبل الغامض المجهول.

وتلك هي نقطة الضعف التي لا بد أن تعاني منها الفلسفة دائماً، ما دام أن الدارسين لها أو المتحدثين بأسلوبها، لا يريدون أن يحكّموا في ذلك منهج المعرفة الإنسانية القائم على ركنيها الأساسيين، وهما اتباع ما يقضي به صريح العقول وما يخبر عنه صحيح المنقول؛ وما داموا يلحّون على أصول المعرفة الإنسانية أن تسير بهم إلى ما يبتغون على عجلة جانبية واحدة، هي المعقول وحده.

وقد عرفنا بحكم البداهة أنه لا بد للعقل أن يتعثر، عندما يساق جرّاً في تعاريج هذا المستوعر المظلم؛ ولن تكون الصور التي يعود بها - وقد حمّلها كرهاً - إلا صوراً مهزوزة مضطربة، كتلك الأشباح المتداخلة المضطربة التي يحاول التلفزيون أن يحملها إليك من وراء الحدود الخاضعة لطاقته وإمكاناته.

وأي قراءة في أفكار الفلاسفة، في أي من موضوعاتهم الفلسفية، تبرز لك صورة هذا الاضطراب المتعثر في كل من الفهم والأحكام.

وأي تأمل في حال أي ممن أسلموا عقولهم للأفكار الفلسفية، يجسد لك قدراً كبيراً من القلق الذي يعانيه والضياع الذي يتيه في عبابه.

وعلى الرغم من أن رئيس قسم الفلسفة هذا، يعترف ضمنياً بنقطة الضعف هذه، وعلى الرغم من اعترافه بأن الباحث الفلسفي لا يقوى على الصمود طويلاً في الحوار والمناقشة أمام المنطق الديني القائم على احترام النص - فإنه يحيل أسباب هذا الضعف إلى خوف يتلبس الباحث الفلسفي من أن يمضي في هذا النقاش إلى المدى الأخير!.. هكذا يقول.

ترى من أين جاء هذا الخوف، وما هو سببه؟

إن سببه في تصور هذا الرئيس، هو أن المتفلسف المناقش مغلول - على حدّ تعبيره - بألف قيد وقيد. ووجود هذه القيود يفرض عليه أحياناً أن يلجأ إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع.

ألف قيد وقيد؟!.

ما هذه القيود؟ ومن أين جاءت؟

لو كنا نعيش في عصر الإرهاب الفكري وسط مجاهل أوربا، وكان الفكر الإسلامي في حواره يمثل طغيان الكنيسة وجورها ضد حرية البحث والرأي آنذاك، والفكر الفلسفي يمثل النزعة العلمية - فيما يتصور ويقول - لجاءت دعوى انحباس هذا الفيلسوف المناقش بألف قيد وقيد دعوى عريضة مبالغاً فيها. فكيف وإن الساحة الفكرية والإعلامية في أكثر البلاد والأصقاع الإسلامية، فضلاً عن غيرها، مفتوحة لأصحاب الهرطقات الذهنية والنزعات اللادينية، قبل أن تكون مفتوحة للباحثين الإسلاميين. هذا ما

نعرفه ونراه يقيناً، فمن أين جاءت مئات القيود هذه، لتصد هذا الفيلسوف المسكين عن الصدع بكلمة الحق، ولتملأ قلبه خوفاً ورعباً من ألسنة المؤمنين؟

إن مصدر الخوف إنما يتمثل في طبيعة تراجع الباطل أمام منطق الحق عندما يتواجهان في ساحة البحث والحوار، لا سيما عندما يكون الحوار على ملأ من الناس ومسمع منهم، وليس مصدره قيوداً مادية أو أدبية ترهب المنطق والفكر. فلسنا نعيش في عصر الإرهاب الفكري الذي انحط لحساب المعتزلة على أحمد بن حنبل وأمثاله، ولا الذي انحط على المنطق العلمي لحساب الكنيسة وأباطرتها.

ونعود فنقول: إن مشكلة هذا الباحث أنه يفهم مسمى كلمة (الدين) من خلال منظور فكري خاص به، ثم يوقع الإسلام بذلك تحت طائلة الجرائر التي تتحملها سائر الأديان الوضعية التي يفيض بها فكره.

بل هو يتعمد حمل نفسه على هذا الفهم والتخطيط له!..

واعتماداً منه على هذا اللفق والرقع، يصوب سهام هجومه إلى الإسلام، أي من خلال منظور ديني آخر وضعه نصب عينيه، دون أن يكون بينهما أي صلة أو علاقة.

المادية.. والمثالية.. والدين

يتخيل رئيس قسم الفلسفة ـ ولا أدري ما هو مصدر هذا الخيال ـ أن أئمة الفلسفة المثالية أقرب إلى رضا المسلمين من أئمة الفلسفة المادية. ولعله يتصور أن بين المسلمين والفلاسفة المثاليين قاسماً مشتركاً من الجنوح إلى الأوهام والأخيلة التي ينأى عنها الفكر المادي، على حين يختلف المسلمون عن أصحاب الفكر المادي باعتماد هؤلاء على الموازين العلمية، وشرود المسلمين عنها!..

يقول: «من المؤكد أن العوامل الدينية هي التي تفسر جانباً كبيراً من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية، والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية وكذلك الوضعية لدى كثير من مفكرينا والمشتغلين بالفلسفة في بلادنا،ذلك لأن المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية والمثل العليا، في حين أن المادية ترتبط بالسعي وراء الماديات».

من قال هذا؟

من أين للكاتب هذا التصنيف لكل من الفلسفتين المثالية والمادية، في ميزان الرؤية الإسلامية؟

أما أنا فلم أطلع قط على شيء من هذا التصنيف.

إنني ـ بكل تأكيد ــ لم أعرف ولم أسمع أن أمثال «بركلي» و«هوكسلي» و«كانت» و«هيغل» من الفلاسفة المثاليين قد أحرزوا لنفسهم في الاعتبار الإسلامي مكانة أرفع شأناً مما أحرزه لأنفسهم في الاعتبار ذاته أمثال «ماركس» و«أنجلز» و«بوكنز» و«لينين».

إن مقياس البصيرة الإسلامية يقرر أن الإلحاد المادي ليس أكثر سوءاً من الإلحاد المثالي، بل إن هذا الثاني يضيف إلى مساوئه الإلحادية سخافة التخريف والجنوح عن بدهيات المعرفة وحقائقها الأولى.

ولئن كان في تخيلات «هيغل» عن الوجود المطلق، وفي أوهام «سيرن كير كجورد» عن وحدة الوجود وعن آماله في الاتحاد مع ما يسميه: الوجود الأبدي الأقدس، وفي سمادير «فخته» عن أسبقية الفكر على كل شيء وأن منه ينبثق كل من المادة وصورتها معاً ـــ نقول: لئن كان في أوهام هؤلاء ما يجعلهم في مقياس الموازين الغربية مؤمنين بالله عز وجل، فإنها في معيار الحقائق الإسلامية إيمان وهمي أخرق. بل إنه ليس في مآله إلا لوناً سخيفاً من ألوان الإلحاد، جاء يطفو على سحابة من الأخيلة الخرافية المجنحة.

ولقد أوضحت في كتابي «نقض أوهام المادية الجدلية» أن الحق في كثير من الجزئيات التي اختلف فيها الماديون والمثاليون، إنما هو في جانب الماديين، وإن كانوا يجحدون بالخالق. وليس في ذلك الإيمان الأخرق الذي ينادي به المثاليون ما يسوّغ أي جنوح عن الحق أو أي تحيز إلى الباطل.

تلك هي طريقة الذرائعيين الذين يسخرون سبل الإيمان أو الإلحاد، كلما اقتضت المصلحة، أداة لعصبياتهم وخادماً لموروثاتهم أو خلفياتهم.

أما الإسلام فقد حارب النهج الذرائعي وحذر منه، بمقدار ما عانق الرؤية العلمية الصافية وحاكم إلى موازينها، وتسامى على كل صداقة وعدوان في سبيلها.

وكيف يرضى الإسلام أن يصطفي المسلمون لأنفسهم أصدقاء بهذا الدافع الذرائعي أو العصبي، وإن قرار الإسلام في كتاب الله تعالى يقول:

﴿ولا يجرمنَّكم شنآن قوم على أن لا تعدلو، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن أليس عجيباً ألا يعلم بدهيات هذه الفروق بين قانون الرؤية الإسلامية والرؤى الدينية الأخرى عند الغربيين، باحث فلسفي يتبوأ كرسي الفلسفة ويرأس قسمها في واحدة من جامعاتنا العربية المعروفة؟!..

بل أليس عجيباً أن تصنف موازين الرؤية الإسلامية لدى باحث يتمتع بقسط ما من الثقافة والدراية، في قائمة مذاهب الفكر المثالي؟

* * *

إن من الأمور التي باتت في حكم البدهيات الواضحة، أن المبادئ والعقائد الإسلامية جاءت ثمرة منهج علمي راسخ متماسك؛ وهو منهج مستقل بذاته لا ينتمي إلى أي رؤى فلسفية، ولا يجنح إلى مذهب منها دون مذهب، ولا يحابي واحداً منها على حساب غيره.

ونهجه الذي يسير عليه لا يعجب المثاليين كما لا يعجب الوضعيين كما لا يعجب الماديين، تماماً بالقدر الذي يسفه كل من هذه المذاهب الثلاثة بعضها البعض.

وليت أن رئيس قسم الفلسفة شغل وقته وجهده بالعمل على تحرير المذاهب الفلسفية من صراعاتها الفكرية، والسعي لإطلاق سراح أئمتها من سجون الحيرة التي كانت ولا تزال تطوف برؤوسهم حتى حيال الأمور البدهية في هذا الكون.

إذ إن الفلسفة لا يرجى لها أن تحتل كرسي الأستاذية والقيادة للفكر الإنساني، وهي لم تستطع بعد أن تقود نفسها على صراط علمي مستقر بين الأصول والعالم، بعيداً عن الحيرة والاضطراب.

ولكن الكاتب الفيلسوف لما لم يستطع أن يتخذ سبيلاً إلى ذلك، نظراً إلى أن من شأن طبيعة الفكر الفلسفي التطوح بين الاحتمالات والتفسيرات المختلفة المتناقضة، ومن ثم بعث قدر كبير من الحيرة والاضطراب في الفكر ـ بل في النفس أيضاً ـ فقد رأى أن يشغل نفسه بنقد الإسلام، والتسامي ــ ولو بالأحلام والأماني ـ على الحل الإسلامي للغز الكون والوجود والإنسان.

على الدين أن يتخلى عن العلم!..

نعم، هكذا يطلب الكاتب!..

إنه يحتج على الدين، أي على الإسلام، أنه قد اشتط بنظره إلى خارج حدوده، واقتحم السبيل إلى ما لا يحسنه ولا يعنيه، ألا وهو البحث في الطبيعيات وفي الكونيات. وقد كان عليه أن يهتدي بهدي الفلسفة وأهلها الذين اعترفوا بعجزهم عن الخوض في تلك الميادين، فوقفوا عند حدود ما يعرفون!!.

ومن الواضح أن إصبع الاتهام هنا إنما تتجه إلى القرآن. وذلك عندما يشتط (بنظره وعلى حد تعبيره) فيدخل فيما ليس من شأنه ولا اختصاصه، إذ يطلق أحكامه التقريرية عن الكونيات كالسماوات والأرض والأفلاك والبحار والرياح واللواقح والسحب والأمطار وقانون اختزان المياه، ونحو ذلك. لقد كان على فقهاء النصوص الدينية ـ بنظر الكاتب ـ أن يقطعوا صلة ما بين هذه النصوص ومعانيها الكونية، بأي وسيلة من وسائل التأويل أو التحوير أو القراءة المعاصرة، حتى يوقفوا الدين بذلك عند حدوده، ويبعدوه عما لا يدخل في اختصاصه.

وأنا، فكم كنت أود أن يبين لي هذا الكاتب وأمثاله، الجهة أو الدولة أو الشخصية التي رسمت للدين حدوده وعرفته على اختصاصه.. وعندئذ يكون بوسعنا أن ننضم إليه، في تذكير الدين بهذه الحدود التي يجب ألا يتجاوزها، واختصاصه الذي ينبغي أن لا يتعداه.

على الدين أن لا يتحدث عن شيء من الكونيات وأن لا يدلي بأي حكم في حقها. لأن هذا الحديث يدخل في نطاق العلم، والدين لا علاقة له بالعلم!..

إن هذا الكلام يعني أن الكاتب يعترف بالدين، ويقر بأن له مهمة ووظيفة في الحياة، غير أن هذه المهمة لا تتصل بالعلم من قريب أو بعيد.

ولكنا نسأل بدورنا: ما هي هذه المهمة التي لا صلة لها بالعلم؟ وما هي قيمتها في حياة الإنسان بعد أن تنفصل عن العلم؟ .. ومن ذا الذي يملك أن يقود الإنسان المتميز بالوعي والعقل في طريق لا شأن ولا صلة له بالعلم؟!..

ثم بأي حجة يضيق الكاتب من مدلول العلم ومعناه، حتى يحصره في مسائل الطبيعيات والماديات، ولم نعلم للعلم يوماً ما إلا معنى واحداً قال به الفلاسفة والحكماء والعلماء قديماً وحديثاً، وهو: إدراك الشيء على ما هو عليه بدليل. أو هو بتعبير آخر: موافقة المفهوم الذهني للمصادق الخارجي بدليل.

وهل فرض الدين وجوده يوماً ما، منذ فجر وجوده، إلا بسلطان العلم؟ وهل الدين في حقيقته إلا الدينونة لمن بيده مقاليد العلم؟

ونظراً إلى أن هذا الكاتب لا يصارحنا برأيه الخاص في مصدر الإسلام والقاضي به والداعي إليه، فلا بد أن نفترض، من قبيل حسن الظن به، أنه يرى ما يراه ويعرفه المسلمون جميعاً، من أن الله عز وجل هو مصدر هذا الإسلام، وهو منزله وشارعه والآمر للناس جميعاً بالتزامه واتباعه. ذلك لأن الله عز وجل لا غيره هو القائل خطاباً لسائر عباده في الأرض:

﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

وإذن، فلا معنى لكلام هذا الكاتب المتفلسف إلا أنه يتجه بالنصح لفاطر السماوات والأرض، مبدع النواميس الكونية وخالق القوى والقدر، أن لا يخوض في خطابه لعباده، في شيء من مسائل الكون والطبيعة، لأنها ليست من اختصاصه، وإنما هي من اختصاص عباده الذين خلقهم فسوّاهم وجعل لهم الأبصار والأفئدة وعلّمهم ما لم يعلمون!!.

فهل في هذه الدنيا كلها من يؤمن بالله عز وجل، ويوقن بأن القرآن كلامه، ثم ينطق بهذا اللغو العجيب؟!.

ولكن رئيس قسم الفلسفة في جامعة من أبرز الجامعات الخليجية، كتب هذا الكلام، وأبدى أسفه الشديد لأن الدين الإسلامي لم يقف عند الحدود المرسومة له، كما فعلت الفلسفة التي لم تتجاوز حدودها، بل أبى إلا أن يخوض على غير بينة في مسائل الطبيعة والكونيات.

بل الرجل يزيد على هذا، فيعلن عن انتظاره لمصلحين جرّاء يقدمون دون مخافة ولا وجل، على إصلاح هذا الفساد، وعلى إبعاد الدين عما ليس من اختصاصه.

ولم يكن ليستوقفني هذا الكلام التافه، بأي تعجب أو استنكار، لو أن صاحبه الذي أقام من نفسه حارساً على العلم ضد غوائل الدين، ضبط الإسلام بأي عملية سطو أو عدوان على حقيقة من حقائق العلم، بأن يرينا نصاً في كتاب الله تعالى تضمن ما يناقض أياً من الحقائق العلمية الثابتة.

ولكن الرجل، وهو يقدم نصيحته المجوجة هذه للدين الذي هو الإسلام، ويظهر الخشية منه على العلم وأهله، يعلم علم اليقين (كما يعلم كل مثقف من الناس) أن العلم كان ولا يزال ساجداً لكل آية، بل لكل جملة، في كتاب الله عز وجل. ولا شأن لنا هنا بالنظريات والفرضيات التي تتطوح في غمار التجارب والتصورات.

فهلاّ وضعنا هذا المشفق على مصير العلوم من غوائل الدين الذي (يتدخل فيما ليس من شأنه) أمام طائفة من تجنيات الدين على العلم، لا، بل أمام موقف واحد تجنى فيه الإسلام على حقيقة علمية ثابتة؟

نقول كل هذا بناء على ما افترضناه ـ من قبيل حسن الظن به ـ أنه يفهم ما يفهمه المسلمون جميعاً من أن الله عز وجل هو رب هذا الدين ومنزله.

أما إن افترضنا أن الكاتب عاقل من الناس، ومن ثم فلا يعقل أن يهذي هذا الهذيان المنكر، ويقدم النصح لقيّوم السماوات والأرض أن لا يخوض بدينه في قضايا العلم، وأن يحيلها إلى المتخصصين من عباده، كما فعل الفلاسفة العقلاء من قبله، فلا مناص إذن من فهم المعنى الوحيد الذي لا ثاني له، لكلامه هذا، ألا وهو أن القرآن إنتاج عقل بشري، سواء أكان عقل محمد عليه الصلاة والسلام أو عقل غيره من العرب، وبذلك يصبح الدين الإسلامي في مجموعه إبداعاً إنسانياً وتراثاً عربياً خاضعاً لاحتمالات الوقوع في الخطأ والصواب، بل هو عندئذ من تصورات ومواضعات أناس لم يكن لهم زاد من الثقافة ولا دراية بالعلم والحضارة، بل كانوا مخلفين وراء دنيا الأنشطة العلمية والحضارية. ومن ثم فقد كان عليهم ـ وهم واضعوا هذا الدين ـ أن لا يخوضوا به وراء حدود جزيرتهم وأن لا يدوّنوا في كتابه أكثر من أحداث هذه الجزيرة وأنبائها.

على أن الرجل يرى مع ذلك ـ متفضلاً ـ أن لا حاجة في الوقت الحاضر إلى القيام بثورة شاملة للقضاء على الإسلام، بل لا مانع من أن يأخذ طريقه في المجتمع إلى جانب سائر الأديان الأخرى، ولكن على أن يتم إبعاده عن العلوم والاقتصاد والأنشطة الفكرية والسياسية. وأن يمنع من الخوض فيما ليس من شأنه!..

* * *

أي قاسم مشترك بقي بيننا وبين الكاتب لنناقشه على أساسه؟

من الواضح أنه لم تبقَ بيننا وبينه، في هذه الحال، أي أرض مشتركة نقف معه عليها لنحاوره انطلاقاً منها، اللهم إلا شيء واحد هو «المنهج» و«المنطق الدقيق» اللذان يتباهى بهما، ويأسف في صدر مقاله، لافتقار الفكر الديني في رؤوس المسلمين إليهما.

إذن فلنقبض على كلمة «المنهج» هذه، ولنحاكم هذا «المنهجي» إليها.

أين هو المنهج في هذا الذي تكتبه وتقرره، وأين هو «المنطق الدقيق» في هذه المخاضة التي تخوضها عن الإسلام والعلم؟

أمن المنهجية في شيء أن تناقش المسلمين في إسلامهم، قبل أن يكون بينك وبينهم تلاق واتفاق على قاسم مشترك في معنى الإسلام ومصدره؟

أمن «المنطق الدقيق» في شيء أن تناقش خصمك في موضوع، لم تتفقا على حقيقته ومفهومه، وأن تتصارع الحجج بينكما على أكثر من مورد؟

كيف تستسيغ، وأنت الفيلسوف المثقف، أن تناقشني في الإسلام الذي هو في ذهنك تراث من وضع الجزيرة العربية، بينما هو في ذهني وحي منزل من الله عز وجل، دون أن تكاشفني بهذه المفارقة الخفية بيني وبينك، وتمضي تدلي بحججك من منطلق ما تخفيه عني في ذهنك، بينما أقارعك الحجة من منطلق ما أصارحك به من إيماني الراسخ بالله عز وجل وكتبه ورسله؟

ألم تسمع ـ وأنت الباحث المنهجي ـ بنقطة (تحرير محل النزاع) وأنها المحور الذي لا يصلح دوران النقاش إلا عليه؟

أنت تتصور أن الإسلام ديانة وضعية صنعتها عقول بشرية، فهي تخضع لاحتمالات الخطأ والصواب والمعرفة والجهل.

ونحن نجزم بأن الإسلام حقيقة موضوعية ذات وجود مستقل عن فكر الإنسان، تتمثل في الوحي الإلهي المنزل على سيدنا محمد (ص).

فبأي مسوغ منهجي تتجاهل هذا الخلاف بيننا في فهم المصدر والمنطلق، ثم تلقيه وراءك ظهرياً، وتمضي في مناقشتنا في الفروع والجزئيات، بعد أن تلوّنها بلون تصوراتك الخاصة بك والتي لا نشترك معك منها بشيء؟

ألا تعلم، وأنت الذي تنعي علينا (اللامنهجية) أن الخطين المتوازيين لا يمكن أن يلتقيا مهما طال بينهما التنافس والسباق؟

وإذا كان مما يهمك حقاً أن نبلغ معك إلى الحقيقة العلمية البعيدة عن التخيلات والأوهام، فلماذا لا تصارحنا ولا تلفت أنظارنا إلى أننا مخطئون في فهم مصدر الدين وأساسه، من حيث تنبهت أنت إلى ما لم نتنبه إليه وتوقيت هذا الخطأ الذي انجرفنا فيه؟

لماذا لا تعود بنا إلى أصل المشكلة التي بيننا وبينك، فتقنعنا بما قد أوتيت من حجة وبرهان، بأن الإسلام، في مصدريه: القرآن والسنة، ليس وحياً إلهياً كما قد توهمناه وإنما هو مجموعة رؤى وأفكار بشرية أكل عليها الدهر وشرب، وعندئذ سنواجهك بالبرهان الذي وقفنا عليه واهتدينا به في اليقين بأن الإسلام وحي تنزل من عند الله وليس تراثاً بشرياً ظهر في الأرض. ولن تختفي الحقيقة لدى تقابل الأدلة والبراهين، وسيمتاز الوهم والزيف عن الحق الذي لا مرية فيه. ولسوف تجدنا لا نرضى عن الحق بديلاً، ولسوف تجد أن إسلامنا هذا ربّانا على أن لا نستبدل بميزان العلم الحقيقي شيئاً، حتى ولو كان تراثاً أو ديناً، أجل فلقد ربانا على اتباع هذا النهج منذ أن خاطبنا قائلاً:

﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ الإسراء ٣٦.

أما أن تكتم عنا خلافك الجذري معنا في فهم المصدر والأساس، ثم توجع رؤوسنا بالجدل الذي لا ينتهي، دفاعاً عن النتائج التي أفرزها انفرادك عنا بالرأي الذي انتهيت وتكتمت عليه، فلا ريب أنه عبث، وأشهد أنك تعلم بأنه تضييع للوقت من غير طائل.

وإن العمر لأثمن من أن نضيعه معك في هذا الجدل العابث الذي لا نهاية له، ومن ثم فلا معنى له.

الكاتب يكلم نفسه.. ويقترح على ذاته

بعد هذا الذي قلناه لكاتبنا «المنهجي» صاحب «المنطق الدقيق» نعود فنضيف الكلام التالي:

إن أبى الكاتب الفيلسوف رجوعاً إلى محور البحث ومصدر الخلاف، وأصرّ على أن يعابثنا بنقده وتقديم اقتراحاته بهذه الطريقة، فلا ريب أن لا شأن لنا بشيء مما يقول، ولسنا نحن المعنيين بخطابه وحواره وانتقاداته، إذ لسنا من ذلك الإسلام التراثي الذي يتصوره في شيء. وإنما هو إسلام ابتداعي خاص قائم في ذهنه هو، وربما في أذهان قلة من أمثاله.

وإذن، فهو إنما يكلم نفسه ويحاور ذاته، بوصفه صاحب ذلك التصور الذي يترتب عليه عرض ما يبديه من انتقادات واقتراحات.

بل إن من الإنصاف أن أقول: إن الرجل منطقي في أفكاره الفرعية هذه التي يبديها ويتحمس لها، إذ هي منسجمة كل الانسجام مع ذلك الإسلام الخاص به والقائم في ذهنه.

إنه يقول لنا، وبكل بساطة، إن الفلسفة ترفض اعتقاد وجود معصوم عن الخطأ أياً كان هذا المعصوم، شخصاً أو مذهباً أو كائناً ما. وهو يعتزّ بانتصاره لهذا الرفض، ويخطئ الدين في ذهابه إلى خلاف ذلك!!.

وإنا لنرى أن هذا الرفض نتيجة طبيعية ومنطقية لتصوره بأن الإسلام ليس إلا نسيج فكر إنساني، وبأن الدنيا ليست أكثر من حقل للأفكار البشرية التي تخطئ وتصيب. ومن ثم فلا عجب من أن يرى صاحب هذا التصور أن القرآن واحدة من ثمار هذه الأفكار، وأن يقف موقف المنكر، بل الساخر، من قوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾.

وهو يقرر أيضاً، بكل طمأنينة ويقين، أن مبدأ صلاحية الدين لكل زمان ومكان مرفوض أيضاً، وأن القرار الفلسفي الذي يخالف ذلك هو الحق الذي يجب المصير إليه!!..

ونقول: إن هذا الرفض نتيجة منطقية وطبيعية أيضاً لذلك التصور في فهم الإسلام، بل هو من مستلزمات القول بعدم العصمة، إذ من أين تأتي الصلاحية لكل زمان ومكان إذا كان هذا الدين بحد ذاته ثمرة فكر يحتويه زمن محدد؟ ومن المعلوم أن المطلق لا يمكن أن يتولد من الواقع النسبي.

ويمضي الرجل في تجميع النتائج المنطقية لتصوره الخاص به للإسلام، فينكر إعطاء النص الديني أي حاكمية أو سلطة في شيء من ميادين الأحوال الشخصية أو السياسية أو الاقتصاد أو العلوم أو الاجتماع. ويرى أن قبول هذه الحاكمية ـ بأي صيغة كانت ـ يناقض النزعة الإنسانية في التراث الفلسفي.

ولا ريب أن هذا الإنكار هو الآخر ثمرة طبيعية لتصوره أن النص الديني ليس إلا صياغة بشرية، في كل من الشكل والمضمون وأنه ليس، كما يقولون، وحياً منزلاً من السماء.

إذن فما الأمر العجيب الذي نستنكره؟

إن الأمر العجيب الذي تشمئز منه موضوعية الفكر والنقاش، هو أن يخفي الرجل عنا نظرته الشخصية هذه إلى الإسلام، ثم يمضي يناقشنا في النتائج المنبثقة عن نظرته هذه، وهو يعلم أننا لا نلتقي معه على أصول واحدة لها. بل يلحّ علينا ـ على الرغم من هذا ـ أن نفهم هذه الفروع كما يفهم، وأن ننفذ اقتراحاته كما يريد!!..

فكيف يمكن أن نسلّم له أنه ذو «منطق دقيق»؟ وما هو سلطان هذا المنطق وأين هو أثره في هذا المجادلة الخداعية المكشوفة كما رأينا؟

وليت أن الرجل يتركنا ننتبه إلى مذهبه الشخصي في فهم الإسلام وتصوره ومصدره، من خلال مستلزمات كلامه ومقتضيات أفكاره كما لاحظنا.

ولكنه لا يتركنا لندرك ذلك، بل يصر على أن يلبّس علينا الأمر، ويزيد على هذا فيجعل من نفسه واحداً من أولئك المتفلسفين الذين دافع عنهم وأشفق عليهم، إذ تضطرهم المخاوف إلى مراوغة النصوص والتلاعب بالحجج والبراهين.

فهو عندما يرفض «سلطة النصوص الدينية» يوهمنا أنه لا يريد بذلك أن ينكر الوحي الإلهي، ويحذرنا من أن نتهمه بذلك بل الذي يريد أن يفهمنا إياه أن الوحي لا يمكن أن يتنزل إلا على بشر من الناس. وإذ انسكب الوحي في الذات الإنسانية، فإنه يفقد بذلك ذاتيته، ويندمج في الكيان الإنساني، بكل ما يتصف به من قصور وضعف وأهواء. فيفقد الوحي بذلك عصمته وصلاحيته المطلقة، ولا بد أن يفقد عندئذ هيمنته وحاكميته.

أجل.. هذا ما يقوله بالضبط فيلسوفنا الكبير! !..

هل في الناس كلهم من لا يعلم أن هذا الكلام العجيب صورة تطبيقية لمن قال عنهم من قبل، مشفقاً ومدافعاً: إن المخاوف تضطرهم إلى المناورة والمراوغة من حول الأدلة والنصوص؟

ولكن من هو هذا الساذج المأفون الذي يمكن أن يخدعه هذا الكلام، على الرغم من كل ما فيه من مراوغة وخداع؟

أي من هو هذا الساذج الذي يصدق بأن الكاتب موقن بأن الله موجود وبأن القرى وحي آت من لدنه فعلاً إلى رسوله محمد عليه الصلاة والسلام، ولكنها محاولة فاشلة من الله عز وجل، إذ فاته ـ أي فات الله عز وجل ـ أن الوحي إذا انسكب في الذاتية الإنسانية فقد بذلك ذاتيته واندمج في الكيان الإنساني بكل ما يتصف به من قصور وضعف فيفقد الوحي بذلك عصمته وصلاحيته! !..

وهكذا فإن رئيس قسم الفلسفة يكون قد تنبه إلى هذه الحقيقة التي لم (ينتبه) إليها الله عز وجل، عندما أنزل تعاليمه الموحى بها إلى الرسل والأنبياء! !..[1]

أصحيح أن الكاتب موقن بأن منزل هذا الوحي هو الله، وأنه عز وجل لم يعلم هذا الذي علمه عباده أصحاب «الضعف والقصور والأهواء» على حد تعبيره، فسلك بوحيه إليهم سبيلاً لم يصل إليهم إلا وهو مندمج في الكيان الإنساني ممزوج بمظاهر قصوره وأخطائه؟

ألا يعلم هذا الكاتب ـ وهو رئيس قسم الفلسفة ـ أن الله عز وجل إن كان قد بلغ به العجز إلى حيث لا يستطيع أن يبلغنا وحيه بما يتضمنه من تعليمات إلا ممزوجاً بشوائب البشرية مستهلكاً وسط كدورات الضعف والعجز الإنساني، فمن المحال أن يكون إلهاً، بل من المحال أن يتسامى بأي درجة على عباده الذي تنبهوا من حيث لم يتنبه هو، وعلموا من حيث لم يعلم.

أصحيح بعد هذا كله أن يكون هذا الكاتب موقناً بوحي.. وبإله؟..

أليس هذا كمن يخادعنا فيقول: من خلق الله؟

---

[1] نستغفر الله من هذا اللغو الذي اضطرنا إليه تصوير التهافت العجيب الذي يتمرغ فيه صاحب هذا الكلام من حيث يوهمنا أنه أستاذ في المنهجية و«المنطق الدقيق».

يسميه: الله، شأن من يؤمن به ويوقن بوجوده، ثم يسأل السؤال المناقض لإيمانه هذا فيقول: من خلقه!.. وقد علم كل عاقل حتى من سذّج الناس وبسطائهم أن الله عز وجل هو إله الكون، خالق غير مخلوق، صانع غير مصنوع، وأن وجوده لا بد أن يكون من ذاته لا فيضاً من غيره.

أجل، إنه لون مكشوف وممجوج من الخداع.

والعاقل الذي يتصور أن الله من العجز بحيث لا يستطيع أن يبلغ أخباره وتعاليمه لعباده صافية عن الدخيل والشوائب، لا بد أن يدرك في الوقت ذاته أن هذا الكائن الذي يعاني هذا العجز ليس بإله.

وإذا كان هذا ما لا بد أن يدركه كل عاقل، فهو ما لا بد أن يدركه ـ من باب أولى ـ رئيس قسم الفلسفة.

ولكن رئيس قسم الفلسفة يصرّ، على الرغم من هذا، بأنه مؤمن بالوحي، ومن ثم موقن بالله عز وجل، ويحذرنا من أن نتهمه بخلاف ذلك، إنه يصر على هذا كله كي يتسنى له اتهام الله عز وجل بالجهل والعجز، ثم كي يتسنى له البرهان على أن وحيه هذا غير معصوم وأنه غير صالح لكل زمان ومكان.

وكأن الرجل لا يشفي غليله أن يزعم بأن الله لا وجود له، ومن ثم فلا وجود لما يسمى بالوحي الإلهي، وإنما الذي يشفي غلته أن يقول لنا، بل أن يعلّمنا، أن الله موجود وأن له وحياً خاطب به البشر، ولكنه إله عاجز مغلوب على أمره، لم يستطع أن يوصل وحيه إلينا إلا مستهلكاً متبدداً في بشرية الرسل والأنبياء المنطوية على الضعف والعجز.

فهل سمعت بتلبيس وتدليس ومراوغة عن الحق أوضح من هذا وأعجب.

ومع ذلك فإن بطل هذا المراوغة ينعي علينا عدم الانضباط بالمنهجية و«المنطق الدقيق» ويعلمنا كيفية الالتزام بهما، من خلال هذه المراوغة!!..

هل الوحي القرآني ممزوج بشوائب البشرية؟

بقطع النظر عن كل ما قلناه، دعنا نتساءل: هل الأمر في حقيقته كما يدعي رئيس قسم الفلسفة؟ أي هل القرآن الموحى به إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ممزوج ومستهلك في شوائب بشرية؟

ها هو القرآن ذا بين أيدينا، موضوع تحت مجهر النظر والتدبر من عقولنا، إنه وحي صافٍ خالص عن الشوائب، في كل من صياغته اللفظية ودلالته الموضوعية. لم يتزيّد محمد (ص) على بنيانه التعبيري حرفاً واحداً، ولم يضف من عنده إلى معانيه أي معنى. وصدق الإله الذي قال عن رسوله، تأكيداً لهذه الحقيقة:

﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ الحاقة ٤٤.

ولا نعلم إلى اليوم أن مفكراً في تاريخ الفكر العربي أو الإسلامي أو أديباً في تاريخ الأدب العربي، أو فيلسوفاً في تاريخ الفلسفة العربية زعم أن القرآن لم يتنزل على محمد حتى امتزجت حقائقه الربانية في

بشريته، وتعكر صفاؤه في كدورات ضعفه وعجزه الإنساني، فتحول ذلك الوحي الصافي إلى أفكار وصياغات بشرية غير منزهة عن الخطأ والانحراف.

ولو كان في الأمر شيء من ذلك، لكان أولى الناس بالشعور به والإعلان عنه والتنبيه إليه سيدنا محمد (ص) ذاته.

مع ذلك فليكن هذا الرجل هو أول من علم ذلك فأعلن عنه، لا مانع.. ولن يمنعنا شيء من الإصغاء إلى هذا الذي امتاز عن سائر الناس بمعرفته والاطلاع عليه، من هذا الأمر.

ولكن فما له لا يبدأ قبل كل شيء فيحدثنا عن نظرته الشمولية هذه إلى الوحي وحقيقته وما قد تسرب إليه، مشفوعة بالأدلة العلمية التي وضع يده عليها؟.. وهذا يقتضي أن يضعنا أمام الملف الكامل للنتائج التي انتهى إليها من خلال دراسته العلمية والتحليلية للقرآن الذي يمثل الوحي المتلوّ المنزل على رسول الله (ص).

أجل.. ماله لا يحدثنا قبل كل شيء، عن هذه المشكلة الكلية التي وضع يده عليها، على أن لا يقتصر حديثه في ذلك على دعوى عارية يطرحها، وعلى أن لا يجعل دليله عليها مجرد أوهام وتخيلات.

أعتقد أن كلاً من «المنهجية» و«المنطق الدقيق» اللذين يعتز الكاتب بهما، ويأسف لعدم التزامنا بهما، يستوجب البدء بهذه المشكلة الكلية قبل الخوض في المسائل والقضايا الجزئية.

* * *

وعلى الرغم من أنني واحد من «الإيمانيين» الذين يقول الكاتب الفيلسوف عنهم: إنهم يعتمدون على القول المعتقد تسليماً ودون أي نقاش، أجدني منساقاً بدافع افتراض أجاري به دعوى هذا الكاتب، إلى النظر من جديد إلى القرآن الذي ما مرّ عليّ يوم إلا ازددت يقيناً بأنه الكلام الرباني المنزه عن شوائب البشرية ومظاهر الضعف الإنساني، واضعاً يقيني هذا في زاوية نائية من فكري، مبتدئاً رحلة جديدة على درب التبصر العلمي بحقيقة القرآن ودلائل صدقه وإعجازه.

فماذا أجد في رحلتي هذه؟

إنني أحاول أن أعثر في شيء من آيه أو بحوثه وموضوعاته على أي سمة إنسانية أو على أي بصمة من بصمات الفكر الإنساني، فلا أجدني من ذلك كله إلا أمام مظهر جلال الربوبية يتبدى واضحاً خلال كلماته وجمله وآياته.

وهذا هو المعنى الأول، أو المظهر الأول، لإعجاز القرآن الذي أذعن له، كما يقول المعري، كل جاحد ومهتدي وكل متنكب عن المحجة ومقتدي[1].

ولعل من الخير أن نحلل هذا المظهر الإعجازي «مظهر جلال الربوبية في القرآن» بشيء من الدقة والتفصيل، حتى يتبين للكاتب الذي يجهل الحقائق أو يتجاهلها أننا لم نكن يوماً ما لنعانق القول المعتقد تسليماً ودون أي نقاش.

---

[1] انظر رسالة الغفران للمعري: ٤٧٩.

أجل، سأمضي في تحليل هذا المظهر الإعجازي، الذي يوضح مدى المسافة الفكرية التي سلكناها تدبراً ونقاشاً، على طريق وصولنا إلى يقيننا الاعتقادي الذي نركن إليه اليوم بكل طمأنينة وإذعان. وهي ذاتها المسافة التي قفز فوقها الكاتب المتفلسف دون أي مرور بها أو وقوف عندها، لينتهي إلى تصوراته الاعتقادية عن الوحي الإلهي تسليماً، ودون التزام أي منهج، أو التبصر بأي نقاش؛ فاعجب لمن يتلبس بالداء ثم يتهم به الأصحاء الأبرياء!!..

إن خلاصة برهاننا العلمي الذي وعيناه وناقشناه وقلبناه على وجوهه، إلى أن أسْلمنا بالنهج المنطقي إلى الحقيقة الناطقة بأن القرآن يشعّ، من أوله إلى آخره، بمظهر الربوبية الصافي عن الشوائب، ومن ثم فلا يمكن أن يكون كلام بشر من الناس، تتمثل فيما يلي:

من المعلوم أن الكلام مرآة دقيقة لطبيعة المتكلم، فما تتجلّى الطبائع والأغوار النفسية لشخص على شيء، كما تتجلى على ما قد يكتبه أو يقوله. وكلما تبسّط الإنسان في الحديث وجوانب القول ازدادت خصائصه النفسية جلاء ووضوحاً.

لذا، لم يكن من اليسير أن يقلّد كاتب كاتباً آخر في أسلوبه إذا كتب، فلا يستطيع الرجل أن يتقمص في كتابته نفسية المرأة مثلاً.. ولا يستطيع كاتب معاصر - مهما بلغ من السيطرة على أسلوبه البياني - أن يقلد كاتباً عاش قبل هذا العصر.. ولقد حاول الكثيرون أن يقلدوا أسلوب الجاحظ مثلاً، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً..

ذلك أن الأسلوب ليس مجرد طريقة معينة في صوغ العبارة ووصف الكلام، بل هو قبل ذلك مرآة دقيقة لنفسية الكاتب صاحب الأسلوب. فلئن استطاع هذا الكاتب أن يقلّد الآخر في صوغ العبارات، فهيهات أن يستطيع تقليده في إبراز نفسية كنفسيته. فمن هنا يأتي العجز عن أن يتقمص أي كاتب أسلوب غيره.

وليزداد الأمر وضوحاً لك، إفرض أن العقاد رحمه الله، أحب أن يقلد - وهو الكاتب القدير - أسلوب المازني رحمه الله في مرحه ودعابته، أفيستطيع ذلك بنجاح؟.. من البداهة بمكان أن أياً منهما لا يملك تقليد الآخر، لأن ما طبع عليه كل منهما من الطبائع النفسية الخاصة به يحول دون إمكان التجرد من طبعه ليمثل طبع الآخر. إن من الواضح لنا جميعاً أن أياً منا لا يستطيع أن يتجرد عن طبعه ويرتدي طبعاً آخر لم يفطر عليه، ولو على سبيل التقليد والتمثيل، وهذا على الرغم من اشتراكنا جميعاً في قاسم مشترك من الطبيعة الإنسانية العامة.

فإذا اتضحت لنا هذه الحقيقة، فأحرى - في باب البداهة والوضوح - أن لا يستطيع إنسان من الناس أياً كان، أن يتجرد عن بشريته وطبيعته،ثم يجعل من نفسه إلهاً يتصف بكل ما لا بد أن يتصف به الإله الحقيقي من الصفات الربانية المضادة للطبيعة البشرية ومظاهر الضعف الإنساني، فينطق بكلام تبرز فيه هذه الربوبية بكل ما فيها من صفات وخصائص، مجرداً عن سائر الصفات والطبائع البشرية العامة.

ولا أظن أن في الناس، على اختلاف نحلهم ومذاهبهم، من يجهل هذه الحقيقة العلمية التي لا تخضع لأي ريب أو نقاش.

والآن، فلنفرض أن القرآن كلام بشر من الناس، أو أنه ـ كما يرى الكاتب الفيلسوف ـــ وحـي إلهـي تبدد واستهلك في الطبيعة البشرية التي عجزت عن أن تكون وعاء أميناً لـه. إذن يجـب أن نـرى القـرآن فياضاً بسائر مظاهر الضعف الإنساني والصفات البشرية. ولو كان القرآن في واقعـه كذلـك، لما ترددنـا في صحة كلام رئيس قسم الفلسفة، بل لذهبنا إلى أبعد من ذلك، ولجزمنا بأن هذا الكتاب ليس إلا تـأليف بشر من الناس ليس بينه وبين الوحي الإلهي أي نسب أو امتزاج.

ولكنا تأملنا في هذا الكتاب، ووقفنا أمام آياته التي تخاطبنا بالأمر والنهي آناً وبالإخبار والإعلام آنـاً آخر، وأعدنا فيها التأمل والتدبر أكثر من مرة، فإذا هي تشع بجلال الربوبية ومظاهر الألوهيـة، دون أن نجد فيها أي بصمة من البصمات البشرية أو أي معلمة من معالم الطبيعة الإنسانية.

ترى من هو هذا الإنسان الذي اخترق نواميس العلـم الـتي لا مجـال لنكرانهـا، ممـا أوضحنـاه الان، فاستطاع ـ من حين عجز الإنسان عن تقليد طبع أخيه الإنسان ـ أن يصـوغ مـن عنـده كلامـاً بعيـداً عـن شوائب بشريته، يفيض بمعاني الربوبية، وينشر، بل يتقد بجبروت الألوهية، ليجعل بذلـك مـن نفسـه رباً للعالمين، ينطق باسمه ويتجلى بمظهره، ويتسم ـ من خلال كلامه هذا ـ بكل صفاته؟

إن هذا الافتراض مستحيل بلا شك.. وأوغل منه في الاستحالة أن نتصور أن الوحي أو الكلام الإلهـي اصطدم بالسمات البشرية والضعف الإنساني، فتصارع الطرفان، فتغلبت الطبيعة البشـرية بكـل مـا فيهـا من ضعف وعجز، وتمكنت من احتواء الوحي الإلهي والهيمنة عليه فـإذا هـو مسـتهلك ومتبـدد في غمـار الطبع الإنسان، وإذا بهذا الطبع هو المتجلي في وحي الله وكلامه.

لا شك أن هذا الكلام ينبثق من سمادير غيبية وهمية لا تلامس شيئاً من أرض الواقع وحقيقته.

فها هو ذا القرآن أمامنا وبين أيدينا أين تجد فيه مظهراً من مظاهر الطبيعة البشرية، وأين فيها الآية التي لا تتألق بمظهر أخاذ من جلال الربوبية.

وعلى الرغم من أن القرآن كله مصداق متكامل لهذا الواقع المشاهد الذي أذكّر به وأنبه إليه، فلأضـع القارئ أمام أمثلة ونماذج لهذه الحقيقة الساطعة التي تقف مـن سمـادير هـذا الكـاتب وأحلامـه الغيبيـة موقف الشرق من الغرب، بل موقف النقيض من النقيض.

تأمل في هذه النصوص القرآنية، وتلمس فيها أي مظهر أو رائحة للطبع الإنساني والهويـة البشـرية، ثم قل لي هل تجد فيها شيئاً من ذلك؟

ـ ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري، إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فلا يصدّنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى﴾ طه ١٤ ـ ١٧.

ـ ﴿ ويقول الإنسان إذا ما متُّ لسوف أُخرج حيا، أولا يذكر الإنسـان أنـا خلقنـاه مـن قبـل ولم يـك شيئاً، فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثياً، ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشـد على الرحمن عتيّا، ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صليّا وإن منكـم إلا واردهـا كـان علـى ربـك حتمـاً مقضياً، ثم ننجّي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا﴾ مريم ٦٦ ـ ٧٢.

ـ ﴿وإن كانوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره، وإذن لاتخذوك خليلاً، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً، إذن لأذقناك ضِعف الحياة وضِعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً، وإن كادوا ليستفزّونك من الأرض ليخرجوك منها، وإذن لا يلبثون خلافك إلا قليلاً، سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا، ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾ الإسراء ٧١ ـ ٧٧.

ـ ﴿ نحن خلقناكم فلولا تصدّقون، أفرأيتم ما تمنون، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون، أفرأيتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون، لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون، إنا لمغرمون بل نحن محرومون، أفرأيتم الماء الذي تشربون، أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون، لو نشاء لجعلناه أجاجاً فلولا تشكرون﴾ الواقعة ٥٨ ـ ٧٠.

* * *

فتأمل في هذه المقاطع من كتاب الله تعالى، ثم قل لي أفتجد أن مثل هذا الكلام مما يمكن لبشر من الناس أن يصطنعه اصطناعاً وأن ينطق به تمثيلاً أو أن يتحلّى به تزويراً؟

أما إن الطبع لغلاّب كما قلنا!.. وليقم أي فرعون من الفراعنة المتألهين أو المتجبرين، ثم ليجرب أن ينطق بشيء من هذا الكلام الذي يشع بمعاني الربوبية ويغمر النفس بالرهبة والجلال، فإن لسانه سيدور في فمه على غير هدى، وسيأتي بكلام يكشف بعضه زيف بعض، فيه محاولة التمثيل وليست فيه صنعته، إذ بين الطبيعة البشرية وصفات الربوبية تناقضاً بيّناً يستعصي على أي تصنع أو تمثيل.

أجل، إن بشرية الإنسان وضعفه يمنعانه من أن يقول:

﴿ نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم﴾، أو أن يقول: ﴿ كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾، أو أن يقول: ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾.

ومهما حاول أي من الجبابرة البشر أن يقول شيئاً من هذا الكلام، فسيلتوي عليه لسانه ويتعثر بضعفه ومخلوقيته، ثم لن ينجح في النطق بمثل هذا الكلام.

ومع ذلك فإن رئيس قسم الفلسفة، يقول، في غيبوبة عجيبة عن هذه الحقيقة الأثلة للعيان: إن الوحي الإلهي إذا انسكب في كيان الإنسان فقد بذلك ذاتيته واستهلكته الطبيعة البشرية.

إنني على يقين أن الرجل يحمل في ذهنه هذا التصور ويقول هذا الكلام، دون أن تكون له أي معرفة مباشرة بالقرآن، ودون أن يبحث عن مصداق تصوره هذا بالنظر في شيء من آياته. وإنما يتبنى هذا القرار افتراضاً. ويستسلم له استسلاماً غيبياً صافياً عن أدلة المنطق والعلم.

إذ إنه لو عرف القرآن من خلال قراءته أو قراءة بعض من آياته لوقف على مثل هذه المقاطع التي عرضناها، وإذن لوقف على نقيض ما يتصوره ويحكم به من خلال قرار غيبي مجرد.

كيف يتصور أن بشرية محمد عليه الصلاة والسلام استهلكت ذاتية الوحي الرباني، من يقف بشيء من التدبر على قول الله عز وجل: ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه

الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ الحاقة ٤٤، أو على قوله عز وجل: ﴿ إنا نحن نحي ونميت وإلينا المصير، يوم تشقّق الأرض عنهم سرعاً ذلك حشر علينا يسير، نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليه بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ ق ٤١ ـ ٤٤.

ومع ذلك كله، فليس العجيب هذا.

إنما العجيب حقاً أن يتهمنا هذا الرجل بالإيمان التسليمي الذي يقفز فوق النظر والمناقشة، وها هو ذا غارق إلى حد الاختناق في تصوراته الوهمية الغيبية التسليمية، دون الوقوف لحظة واحدة على أرض الواقع.

العجيب حقاً أن يتهمنا بعدم الانضباط بالمنهج و«المنطق الدقيق» وها هو ذا يعانق أحلاماً غيبية مجنّحة، ثم يتخذ منها قراراً إيمانياً يدين به ويجادل عنه، دون أن يضبط نفسه بشيء من ميزان المنطق الدقيق الذي دفنه حتى الموت تحت قدميه.

أخيراً

ماذا صنعت الفلسفة في سبيل الحقيقة؟

يختتم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها أفكاره الضبابية هذه، بعرض ما يتصوره تناقضاً بين «شكليات» الأحكام الدينية وجزئياتها من جانب، والنظرة الشمولية التي يجب الانطلاق منها والتركيز عليها بالنسبة إلى المجتمع الإنساني من جانب آخر.

فالإسلام «في أحكامه التي يتحمس لها الجيل المتدين اليوم، شكليات من الممارسات الميتة والقيود الجزئية التي لا تستطيع أن تقاوم شيئاً من تحديات العصر ومشاكله السياسية والاجتماعية والاقتصادية»[1].

فأين هو ـ في غمار هذه التناقضات المتماوجة ـ ذلك المنهج المنطقي العظيم الذي تتمتع به الفلسفة؟ وهلا استعانت أو استعان تلامذتها به في جميع هذه المذاهب المتدابرة بل المتناحرة على قاسم مشترك إن لم يمكن جمعها على صراط كلي واحد؟

على الفلسفة، قبل كل شيء، أن تلم شعث أفكارها وأن تجمع أشتات رعاياها وعائلتها من أوديتهم السحيقة المتخاصمة المتقاطعة. فإن هي فرغت من ذلك، وأفلحت في إخضاع أهلها للحقيقة العلمية الراسخة طبق منهجيها المنطقي الدقيق، آن لها عندئذ أن تلتفت إلى الدين، أي إلى الإسلام، لتتولى القيام بتوجيهه وإرشاده، ولتهديه إلى سواء الصراط المستقيم.

إننا ما عرفنا الفلسفة، إلى هذا اليوم، إلا معاناة فكرية مخفقة على طريق البحث عن كنه الوجود وأسراره.

---

[1] من نص صاحب المقال.

ويقيننا أن هذه المعاناة ستظل مخفقة، وستظل تورث أهلهـا شيئاً واحـداً، هـو الحـيرة والاضطـراب والضياع، ما دامت تحاول استخراج تلك الأسرار الكونية بأداة واحدة، هي هـذا الفكـر الـذي يتمتـع بـه الإنسان، على ما فيه من ضعف في الذات ومحدودية في الساحة التي يملك أن يتحرك فيها.

فإذا هُديت الفلسفة ـ بهداية أهلها طبعاً ـ إلى أن أسرار الوجود لا يمكن أن تُستجلى علـى حقيقتهـا إلا بتعاون صريح المعقول العلمي مع صحيح المنقول الخبري، فإنها تستطيع عندئذ أن تنتهي من سـعيها ومعاناتها إلى غاية مفيدة، وأن تصل إلى الكثير السعد من حقائق الوجود وأسراره.

وليس صحيح المنقول، هنا، إلا ما ورد من صانع الكون ذاتـه، سبحانه وتعـالى، طبـق منهـج علمـي معروف ومدروس. علم ذلك من علم وجهله من جهل وستكشف الغواشي كلها عما قريب.

وإلا، فما أطول ضلالة من يتيه داخل نفق مظلم، مستغنياً عن النور التكافئ الذي لا بد أن يدعم نور عينيه، مكتفياً بتحديق عينيه في الظلمات المحيطة به، مدّعياً أنه يملك من حـدة البصـر مـا يغنيـه عـن ضياء الشمس المشرقة أو المصباح المنير!..

بقي أن أهمس في أذن أخي رئيس قسم الفلسفة قائلاً:

لك أن تتخذ من الفلسفة، والفلسفة وحدها، رفيق رحلتك هذه التي تقطعها في فجاج الحياة. ولكن لا تنس أن عليك أن تطمئن وتتأكد أن الفلسفة من جانبها وفية معك في هذه الرحلة، وأنها لن تتخلّى عنك في ساعة من أخطر الساعات التي أنت على موعد معها.

إنك لتعلم أن من شروط المرافقة الوفاء والثبات.

وما أظن إلا أن فلسفتك هذه متخلية عنك عما قريب، إن لم تكن قد تخلت عنك الآن فعلاً.

ولعلك تكون قد صحوت الآن إلى الحقيقة، وتعرفت على الرفيق الذي لن يتخلى عنك حتى في أحلك الظروف التي قد تمر بك.

ولك مني عندئذ التهنئة القلبية الخالصة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

محمد سعيد رمضان البوطي

المصدر: الدين والفلسفة

أو

بيني وبين رئيس قسم الفلسفة

بقلم: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

كتيب: مكتبة الفارابي ـ دمشق ـ لا تاريخ

- ١٢ -

من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة

صادق جلال العظم

١٩٣٦

قيصر: أعرف أنك مهتم كثيراً بتاريخ الفلسفة، وبتاريخ الفلسفة الحديثة خصوصاً، كما أعرف أن لك مؤلفات ودراسات منشورة باللغتين العربية والإنكليزية تناولت بعض جوانب الفلسفة الحديثة، وأنك درّست مادة تاريخ الفلسفة في بعض جامعات الوطن وفي الخارج. ولذلك من الطبيعي أن أبدأ معك بطرح سؤال من النوع التالي: هل كوّنت رأياً معيناً متميزاً أو خاصاً، بعد هذه التجربة الغنية، في هذا الميدان؟

عظم: اطلعت على الكثير من تواريخ الفلسفة ودرست بعضها كما استخدمت البعض الآخر لأغراض التدريس وإعداد الطلاب، ويمكنني القول إن الاستنتاج الأساسي الذي خلصت إليه، بعد تجارب كثيرة ومتنوعة، هو أن أول وأعظم ما تفتقده تواريخ الفلسفة الكلاسيكية والسائدة هو التاريخ نفسه.

قيصر: ألا ينطوي استنتاجك على مفارقة ما؟

عظم: ربما، مع ذلك أريد أن أؤكد أن تواريخ الفلسفة لا تفتقد التاريخ بالمعنى العام فحسب، بل تفتقد أيضاً المنظور التاريخي الجدّي في معالجة موضوعاتها وفي عرضها وتفسيرها. أما بالنسبة للمفارقة فإن مصدرها، على ما أعتقد، هو التالي: الفلسفة كما نعرفها في الوقت الحاضر ترتبط بعلاقة خاصة جداً وشبه فريدة بماضيها وبتاريخها، ولهذا السبب نجد أن الفلاسفة يولون تاريخ موضوعهم وماضيه اهتماماً كبيراً لا شبيه له في الميادين العلمية والمعرفية الأخرى، ففي حين تشكل المعرفة بماضي الفلسفة جزءاً جوهرياً من وعي الفيلسوف الراهن، لا يشكل ماضي الجيولوجيا، مثلاً، جزءاً هاماً في تكوين الوعي العلمي الحالي لعالم الجيولوجيا، إلا عرضاً واستثناءً، والشيء ذاته يُقال، بدرجات متفاوتة، بالنسبة للطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والهندسة إلخ... ملاحظة هامة أخرى: لا يكتب تواريخ الفلسفة، على ما يبدو، إلا الفلاسفة (أو المختصون في الفلسفة) في حين نجد أن تاريخ النحت لا يكتبه النحاتون، وتاريخ الكيمياء لا يكتبه الكيميائيون، بل المختصون في تاريخ الفن، مثلاً، أو في تاريخ العلوم الطبيعية وتطورها.

قيصر: أجد أنك، من ناحية أولى، تشدد على العلاقة الحميميـة بين الفلسفة في واقعها الراهن وبين ماضيها وتاريخها، وتتهم، من ناحية ثانية، تواريخ الفلسفة التي كتبها وما زال يكتبها الفلاسفة بغياب التاريخ عنها! بهذه المناسبة يحضرني النقد المعروف جيداً الموجّه إلى الفلسفة والذي يقول إن انشغالها إلى هذا الحد الكبير بتاريخها وماضيها دليل تخلّف وضعف بالمقارنة مع الميادين العلمية والمعرفية الأخرى التي تتجاوز ماضيها وتهمله بسبب طابعها التراكمي فيتحول، عندئذ، تاريخ تلك الميادين إلى ميدان علمي ومعرفي جديد مستقل وقائم بذاته.

عظم: لا بد لي من إيضاح: إذا استرجعنا في الذاكرة تواريخ الفلسفة الهامة والشهيرة والمؤثرة التي وضعها أمثال فيكتور كوزان، فيشر، أوبرفيك، رينوفيه، فيندلباند، فولر، ويوسف كرم عندنا، نجد أن القاسم المشترك بينها هو تقديمها تاريخ الفلسفة على أنه ليس أكثر من تعاقب زمني لسلسلة من الأنساق الفلسفية التي أبدعتها عقول كبيرة وعظيمة، على مر العصور. الآن، كيف تتولد هذه الأنساق الفلسفية وفقاً للتواريخ المذكورة؟ توجد مجموعة شبه ثابتة ودائمة من المعضلات والتساؤلات والمشكلات الفلسفية التي تنجذب إليها بعض النفوس الكبيرة والعقول اللامعة فتقوم بمعالجتها وتمثلها، ثم تعطي كل نفس من تلك النفوس ـ تحت وطأة معاناتها الفكرية والروحية ـ موقفها المحدد من تلك المعضلات وأجوبتها الخاصة عن تلك التساؤلات وحلولها الشخصية لتلك المشكلات. فكما أن التاريخ، بالمعنى العادي للعبارة، من صنع الأبطال والعظماء كذلك فإن تاريخ الفلسفة من صنع أبطالها وفرسانها وعظمائها ليس إلا. أي نحن أمام تناول تفتيتي، «لا تاريخي»، لتاريخ الفلسفة. لذلك لا تجد تواريخ الفلسفة أية صعوبة تذكر في العودة عدة قرون إلى الوراء لدراسة نسق فلسفي معين ـ كنط والكانطية مثلاً ـ دون إبداء أي اهتمام جدّي بالبنية الاجتماعية والفكرية والثقافة التي نشأ فيها ذلك النسق أو بالبحث عن مصادر تاريخية فاعلة ومؤثرة خارج النصوص الفلسفية المعروفة والمتعارف عليها. بالنسبة لـ كنط، مثلاً، هناك دوماً الإشارات العابرة إلى اهتمامه الإيجابي بالثورة الفرنسية الكبرى والإشارة الأكثر جدية إلى تربيته الدينية البروتستانتية المتزمتة، لكن يبقى كل ذلك أقرب إلى رفع العتب منه إلى أي شيء آخر. طبعاً من نافل الكلام أن هذه الطريقة في التأريخ للفلسفة هي تماماً عكس ما يُفترض في المؤرخ أن يفعله. لذا قلت إن تواريخ الفلسفة عموماً تقدّم التعاقب الزمني التسجيلي وتفتقد التاريخ والمنظور التاريخي الحقيقي.

قيصر: ربما نحن بحاجة إلى دراسة معمّقة لتاريخ ظاهرة التأريخ للفلسفة عند الفلاسفة.

عظم: ولم لا، معظم تواريخ الفلسفة تقدّم لنا النزاع بين أفلاطون والسوفسطائية بصورة تجريدية تجعله ليس أكثر من نزاع أفكار وفلسفات ومواقف وقيم متعارضة. غير أن قليلاً من التدقيق في حياة أثينا سوف يقنعنا بأن دفاع أفلاطون عن مفهومه النخبوي للعدالة، بجعلها انعكاساً لتوازن أزلي قائم في عالم المُثُل، لم يكن بالفعل إلا دفاعاً عن توازن اجتماعي وسياسي معين في محاولة لتثبيته وتأبيده بإضفاء شرعية الأزل والسماء عليه. والطريف في الموضوع أن أفلاطون كان واضحاً في ذلك كله ولم يعمل على إخفاء مقاصده. من ناحية ثانية نجد أيضاً أن مفهوم السوفسطائية للعدالة، بصفتها

ترتيباً اجتماعياً تعارف عليه البشر في مجتمع معين وزمان محدد واتفقوا على العيش وفقاً لقواعده، لم يكن بالفعل سوى محاولة للتأكيد بأن المفهوم النخبوي السائد للعدالة قابل للتغيير والتبديل، إذا أراد البشر ذلك واتفقوا عليه. مثال آخر: معظم تواريخ الفلسفة تعرض لنا الصراع بين الجبرية والقدرية في العصر الأموي، على أنه نزاع حول مشكلة نصوصية ولاهوتية مجردة حيث يقدم كل واحد من الطرفين آياته القرآنية وحججه العقلية والنقلية وتأويلاته النصية المؤيدة لوجهة نظره. في حين أن شيئاً من التدقيق في تاريخ ذلك العصر يبيّن أن الجبرية كانت تستنجد بالآيات القرآنية الملائمة والتأويلات والحجج العقلية والنقلية المناسبة للدفاع عن واقع سياسي واجتماعي قائم وسائد، بينما كانت القدرية تستنجد بالمادة ذاتها تقريباً لتسوّغ العمل على تغيير الواقع السياسي والاجتماعي ذاته. للأسف عندما يعرض الدكتور ماجد فخري في أهم كتاب له «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للجبرية والقدرية يكرر حرفياً التفسير النصوصي إياه لنشأة النزاع مهملاً تماماً التاريخ الحقيقي الذي صنع الصراع وأعطاه طبيعته وطابعه.

قيصر: أذكر أنني لما قرأت كتاب الدكتور فخري بالإنكليزية أصبت بخيبة بالفعل، إذ على الرغم من كونه أحدث تاريخ للفلسفة الإسلامية وأكثرها تكاملاً واستفادة من التجارب السابقة، فوجئت بفهمه التقليدي المتزمّت لمعنى التأريخ للفلسفة، ولكن كما ذكرت أنت يبدو أنه لم يفعل سوى ما فعله غيره من الفلاسفة الذين تصدّوا لمهمة التأريخ للفلسفة. فإذا كان التاريخ بمعنى ما صيرورة فلا شك أن تاريخ الدكتور فخري أيضاً يفتقد التاريخ، إذ ليس فيه أي حس بالصيرورة.

عظم: الدكتور فخري ينسج على منوال تواريخ الفلسفة المعروفة التي ترفض - على طريقة رنوفيه — فكرة الصيرورة في تاريخ الفلسفة وتطرح بدلاً عنها الفلسفة كموقف شخصي يحدده الفيلسوف من المعضلات الكبرى المعروفة ويحاول أن يسوّغه ويبرهن عليه ويشرحه. طبعاً، وفقاً لهكذا تصور يصبح من المفروض، في التحليل الأخير، محاولة تفسير التزام الفيلسوف أو موقفه بإرجاعه إلى عوامل تاريخية أو غيرها خارجة عن الالتزام أو الاختيار ذاته. هنا غياب التاريخ كامل وغياب المنظور التاريخي كامل أيضاً لصالح الحضور التام للعبقريات المكتفية بذاتها وللنفوس المستقلة بقراراتها الفكرية واختياراتها الفلسفية والتزاماتها الروحية. زميلي في قسم الفلسفة في جامعة دمشق الدكتور بديع الكسم يتبنى مثل هذا التصور وهو أبرز مدافع عنه عندنا.

قيصر: سمعت به، ولكن لا أعتقد أني قرأت له شيئاً.

عظم: إنه مُقلّ جداً في الكتابة والنشر وأعتقد أن ذلك نابع من موقفه الفلسفي المذكور، أي أنه نوع من الانسجام مع النفس ومع القناعات حيث لا جدوى عنده، على ما يبدو، من قول المزيد.

قيصر: ماذا تقصد؟ هل هو قريب من المتصوفة حيث التعبير عن الحقيقة غير ممكن، أو هي غير قابلة للإيصال، ولذلك لا مفر من الصمت أو اللجوء إلى الشعر؟

عظم: ليس تماماً، لا، إنه ليس بمتصوف بالتأكيد، لكن التصور الذي يتبناه للفلسفة يمكن أن يؤدي، على ما يبدو لي، إلى أعماق مرعبة من اللاعقلانية المتطرفة والعدمية المغلقة واليأس المطبق، نوعاً ما

على طريقة مسرحية سارتر الشهيرة «الباب الموصد». ما الداعي، عندئذ، للكتابة وما الفائدة من النشر وما جدوى قول المزيد إلخ.

قيصر: هل اختار الصمت، أعني الصمت الفلسفي؟

عظم: شيء قريب منه، ضمن ما تسمح به شروط العمل كأستاذ فلسفة في الجامعة.

قيصر: قلت إن تصوره للفلسفة يمكن أن يوصل إلى العدمية واليأس إلخ، ولكن هل أدى إلى مثل هذه الأشياء بالفعل؟

عظم: الحقيقة الفلسفية في تصوره هي حقيقة شخص معيّن أو فيلسوف محدد يختار مشكلاته وأجوبته إختياراً حراً، وفعل الاختيار ذاته يقرر نوع الحقائق التي تستحق أن تُعرف أو التي يجب أن تُعرف. لذلك يعدّ كل فيلسوف نفسه مقياساً للحقائق المطلقة لأن الحقيقة، في نظر الدكتور الكسم، هي حقيقة لمن يختارها ويقبلها ويقتنع بها فقط ولا تلزم أي إنسان مهما كان. بعبارة أخرى، الفيلسوف يشبه موناد لايبنز في عزلته الروحية واكتفائه التام بحقيقته الفلسفية ولكن مع فارق هام: موناد لايبنز يشكّل، في حياته الروحية، مرآة لبقية المونادات في حين أن فيلسوف بديع الكسم لا يشكّل، في حقيقته الفلسفية المختارة، إلا مرآة لنفسه أو لأعماق تجربته الروحية أو ما شابه ذلك. من هنا قناعته الراسخة بأن لـ ابن سينا حقيقته الفلسفية المستقلة ولـ ديكارت حقيقته الفلسفية المستقلة ولـ هيجل حقيقته الفلسفية المستقلة كذلك، وكل فيلسوف حر، على ما يبدو، في انتقاء الحقيقة الفلسفية التي تناسبه وتقنعه. هذا التصور المغرق في ذاتيته وعزلته وتعسّفيته يعيدنا إلى ما يشبه مسرحية سارتر حيث يأخذ الجحيم شكل حقائق الفلاسفة الآخرين المناقضة والمؤرقة من خلال ما يبدو على السطح أنه حديث وحوار ونقاش جدي. طبعاً، الانتقال من هكذا عداء للموضوعية وللصيرورة وللتفاعل إلى أجواء العدمية واليأس واللاعقلانية أمر سهل جداً.

قيصر: معروف أن أشياء مثل العدمية والعبثية والعداء للموضوعية والعقل قوية الحضور في فلسفات هذا القرن، فبالإضافة إلى مسرحية سارتر وفلسفته يمكن أن نذكر هايدجر وكيركيجورد وغيرهم كثر، مما دفع بفيلسوف أمريكي مثل موريس كوهن إلى الرد في كتابه «العقل والطبيعة» وبفيلسوف من اتجاه آخر هو جورج لوكاش إلى وضع كتابه السجالي «تحطيم العقل».

عظم: برجسون مهم في هذا السياق، والدكتور الكسم مهتم بفلسفته كثيراً، لأن سجّل على نفسه استنتاجاً مشابهاً حول الحقيقة الفلسفية، والطريف في الموضوع أنه توصل إلى استنتاجه هذا، على حد قوله، من خلال المحاضرات التي كان يلقيها في الكوليج دو فرانس في تاريخ الفلسفة! النقطة المهمة هنا هي تأكيد برجسون في دراسته «الحدس الفلسفي» أن أي فيلسوف جدير بالاسم ما قال في حياته إلا شيئاً واحداً على الرغم من جميع التشعّبات الفكرية والتعقيدات اللغوية إلخ، التي يمكن أن تتصف بها فلسفته. في الواقع ذهب برجسون إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن الفيلسوف ذاته كان سيقول عين ما قاله حتى لو عاش قبل عدة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بعدة قرون لا فارق في ذلك. أي أن حقيقته الفلسفية تبقى هي هي بغض النظر عن القرون والأزمنة والأمكنة والتاريخ والمستوى الحضاري إلخ. هذه هي وجهة نظر فيلسوف الزمان والديمومة والصيرورة! وإذا قال

الفيلسوف حقيقته مرة واحدة فهذا قد يكون كافياً ولا داعي للمزيد، من هنا هذا الميل إلى الصمت الذي أشرت إليه والذي لم يكن برجسون بعيداً عنه وكذلك هايدجر. بديع الكسم أكثر تطرفاً في صمته من البقية.

قيصر: لكن برجسون لم يكن فيلسوف العدمية أو اليأس أو جحيم سارتر.

عظم: لولا قفزته الصوفية، أي التزامه بالتصوف عموماً والتصوف المسيحي خصوصاً لصار ذلك. اتجه وليم جيمس ـ القريب فلسفياً من برجسون ـ في اتجاه مشابه. بالنسبة لـ هايدجر، الذي يهمّني هنا الملاحظة الشهيرة التي افتتح بها دروسه عن فلسفة أرسطو في جامعة فرايبورج، قال لطلابه: إن كل ما تحتاجون معرفته عن أرسطو، من أجل فهم فلسفته، هو أنه ولد وعاش ومات لا أكثر. أي باستطاعة دارس الفلسفة في منتصف القرن العشرين أن يستوعب إنجاز أرسطو الفلسفي وهضمه بمعزل تام عن المحتوى التاريخي للقرون الطويلة التي تفصلنا عن عصر أرسطو!

قيصر: يبدو، إذن، وكأن اتهام الفلسفة بالضعف والتخلّف مُحق بسبب غياب صفة التراكم والنمو عن إنجازاتها وحقائقها، كل فيلسوف ينطلق مجدداً من نقطة الصفر، إذا جاز التعبير، ويحمل حقيقته الفلسفية بمعزل عن حقائق العالم والتاريخ والآخرين.

عظم: ليس تماماً، هكذا اتهام لا يجوز أن يوجه إلى هيجل مثلاً باعتباره أول من عالج جدياً تاريخ الفلسفة بمنظور تاريخي حقيقي. معروف أن هيجل عدّ التعاليم الفلسفية لعصر ما بمثابة التعبير الفكري والثقافي الأكثر رقيّاً عن «روح» ذلك العصر، وبما أن هذا الروح يعبّر عن نفسه في بقية تجلّيات العصر أيضاً (اقتصاد، اجتماع، سياسة، علم، فن، إلخ) فإن أي فهم جدي للتعاليم الفلسفية يصبح متعذراً دون الرجوع إلى تجليات العصر الرئيسية الأخرى ومصدرها الأولي والأصلي. هيجل هو القائل: «إن الفلسفة هي زمانها وقد تمّ استيعابه على مستوى الفكر». هناك أيضاً رأي هيجل الآخر القائل بأن النسق الفلسفي الأرقى والأكثر تقدماً قادر على استيعاب النسق الفلسفي الأقدم بمشكلاته كلها، وعلى تفسير ضرورة نشوئه كظاهرة داخل تاريخ الفلسفة ذاته. أي أن التعاليم الفلسفية ترتبط عضوياً ببنية متنوعة نشأت تاريخياً من بنية سابقة عليها. بغير ما يشبه هذا التصور لتاريخ الفلسفة ليس أمامنا إلا تسجيل المواقف الفلسفية الفردية المتعاقبة بلا أية إمكانية جدية لتفسير عملية نشوئها ونموها وتخطيها وزوالها في الوقت ذاته.

قيصر: أنت تعرف جيداً وجود إنتاج علمي فلسفي ممتاز ورائع يتناول الفلسفة الحديثة بتياراتها ومدارسها وكبار مفكريها لا يلتزم بالمنهج التاريخي، ماذا نفعل بهذا الإنتاج؟ هل نعده عديم الفائدة؟

عظم: أبداً، ملاحظاتي موجهة إلى النهج الذي أرسته التواريخ الكلاسيكية للفلسفة بغرض إبراز المفارقة التالية: على الرغم من شبه الإجماع على أن الفلسفة ترتبط بعلاقة متميزة وشبه فريدة بتاريخها وماضيها فإن أبرز ما تتصف به تواريخ الفلسفة الهامة هو أنها غير تاريخية بالمعنى الجدّي للعبارة وليس بالمعنى التسجيلي التعاقبي لها. ليس الغرض من ملاحظاتي، بالتأكيد، التقليل من شأن الإنتاج العلمي الفلسفي الهائل والغزير والمتنوع حول الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة خصوصاً. في

الواقع لا يغلق المنهج التاريخي أية أبواب أبداً في وجه أي نوع من أنواع الدراسات الفلسفية العلمية التي تستخدم مناهج غير تاريخية في معالجة موضوعاتها وفي تثبيت استنتاجاتها، مثلاً استخدام المنهج المنطقي ـ الرياضي أو الفيلولوجي المقارن أو التحليل اللغوي أو الوظيفي أو البنيوي أو النفسي إلى آخر ذلك مما هو مألوف بكثرة في الدراسات الحديثة والمعاصرة. هنا سأذهب إلى أبعد من ذلك لأقول إن المنهج التاريخي لا يغتني ويرتقي إلا بفضل مثل هذه الدراسات ومثل هذا الإنتاج العلمي، كما أنه يتطلبها ويفترض إنجازها على مستوى رفيع من الدقة والشمول، وإلا عجز عن استكمال عمله التفسيري بفاعلية ونجاح. في الحقيقة، الفيلسوف الذي يصر على أن استيعابنا لفلسفة أرسطو وفهمنا لها ممكن دون أن نعرف عن حياته وثقافته وحضارة عصره سوى أنه ولد وعاش ومات هو الذي يوصد الأبواب في وجه استخدام معظم الأنواع الأخرى من المناهج في الدراسات الفلسفية، بما فيها المنهج التاريخي والسيكولوجي والسوسيولوجي والإنثروبولوجي. والشيء ذاته يقال بالنسبة للرأي الآخر الذي يرى أن أي فيلسوف جدير باللقب كان سيقول الحقيقة الفلسفية ذاتها حتى لو ظهر قبل أربعة قرون من زمانه الفعلي أو بعده بخمسة قرون، لا فارق في ذلك ولتأكيد ما ذهبت إليه سأضرب مثلاً: بإمكاننا دراسة فلسفة ديكارت على ضوء مقاصد الفيلسوف نفسه، الصريحة منها والصامتة، أو على ضوء المعنى الذي حملته نصوصه بالنسبة لقرائه الأصليين، كما يمكننا دراستها وفقاً لتسلسل نشوئها وتطورها الزمني في عقل صاحبها وتجربته، أو وفقاً للتسلسل البرهاني المنطقي الذي اعتمده ديكارت في طرحها، أو استناداً إلى مصيرها ومآلها وما حلّ بها على يد نفر غير قليل من الفلاسفة اللاحقين. إن أياً من هذه الطرائق لا يتعارض بشيء مع المنهج التاريخي، بل العكس هو الصحيح لأن المنهج التاريخي لا يغتني ويتقدم إلا من خلال مثل هذه الدراسات التي تلم بمزيد من جوانب الظاهرة الديكارتية وتستكملها.

قيصر: ليس ما حلّ بالديكارتية على يد الفلاسفة اللاحقين هو المهم وحده، بل الفعل الذي فعلته بهم أيضاً. بمعنى ما، لقد صنعتهم وهذا جزء من تاريخيتها.

عظم: لا شك أنه ما كان يمكن للفلاسفة اللاحقين أن يكونوا على ما هم عليه دون الديكارتية، وما كنا بحاجة إلى تأكيد مثل هذه البديهية لولا المزاعم المعاكسة أو ما يشبهها. وبالإضافة إلى الفعل الذي فعلته الديكارتية، هناك بالمقابل العناصر التي استعارها الفلاسفة اللاحقون من الديكارتية واستخدموها في فعل تفلسفهم، حيث طوّروها وطوّعوها وتصرّفوا بها وفقاً لحاجاتهم الفكرية. هذا أيضاً جزء هام من تاريخية الظاهرة استمراريتها. نجد مثالاً ملفتاً للنظر في قيام سبينوزا الشاب بتطبيق المنهج الديكارتي على التعاليم الديكارتية نفسها، أقصد كتابه المبكر «مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة وفقاً للمنهج الهندسي». ويبدو أن من أوائل الأشياء التي لفتت انتباه سبينوزا تمييز ديكارت ضمناً بين التسلسل الذي يعرض به الفيلسوف أفكاره واستنتاجاته وبين التسلسل التكويني التطوري لتلك الأفكار والاستنتاجات وبين متابعة العقل لها وفقاً للضرورة المنطقية البرهانية. نجد إيضاحاً لهذه النقطة في رد ديكارت على المجموعة الثانية من الاعتراضات، على

ما اعتقد، حيث يميّز بين الطريقة «التحليلية» التي اعتمدها في «التأملات» والطريقة «التركيبية» الأكثر صعوبة ومشقة لأنها تتطلب المتابعة المنطقية البرهانية الصرف انتقالاً من البديهيات إلى النظريات عبر البراهين الصارمة. طور سبينوزا الطريقة التركيبية في كتاب «المبادئ» بتقديمه تعاليم الديكارتية وفقاً للنموذج الهندسي، أي بصفتها بنية صورية استنباطية مجردة كلياً من الاعتبارات الزمنية والمؤثرات التاريخية إلخ.

قيصر: بالنسبة لما ذكرته عن تصور هيجل لطبيعة العلاقة بين التعاليم الفلسفية في عصر ما، وبين التجليات الأخرى «لروح» ذلك العصر، هل تعتقد أن للفلسفة الحديثة روحاً مميزة خاصة بها؟ في ذهني كتاب «روح الفلسفة الحديثة» للفيلسوف الهيجلي الأمريكي جوزيا رويس.

عظم: نعم ولا، إذ أن السؤال لا يسمح بإجابات مبسطة. عندما نتكلم عن «الروح»، نحن نستخدم العبارة مجازاً وتجاوزاً وليس على طريقة الهيجليين الأصوليين.

قيصر: طبعاً.

عظم: بالمعنى الهيجلي الحرفي الجواب هو بالنفي. أما استخدام عبارة «روح الفلسفة الحديثة» للإشارة إلى مشاركة هذه الفلسفة بمجموعة من الخصائص العامة التي تميّز ما نسميه بالعصور الحديثة فلا اعتراض عليه. «الروح» بهذا المعنى ليست علة «فاعلة» أو مصدراً للعصور الحديثة بواقعها التاريخي والمادي والاجتماعي والفكري والفلسفي بقدر ما هي نوع من التتويج والخلاصة العليا لهذا الواقع ولحركته وصراعاته. لا تستمد الروح المميزة فرادتها من كونها جوهراً بسيطاً يحدّد طبيعة العصر، بل من تعقيد البنية الكلية التي أفرزت تلك الروح ومن الخصوصيات المميزة التي اكتسبتها تلك البنية عبر تشكلها التاريخي. على عكس الرأي الشائع: الروح لاحقة وليست سابقة، معقدّة وليست بسيطة، متحوّلة وليست ثابتة.

قيصر: مع ذلك ما روح الفلسفة الحديثة في نظرك؟

عظم: خلاصة عالية التجريد لواقع الحداثة المتطوّر والمتحرّك. من استوعب شيئاً عن هذا الواقع استوعب شيئاً هاماً ليس عن روح الفلسفة الحديثة فحسب، بل عن روح كل ما هو حديث على العموم. أكثر من ذلك، تبقى روح الحداثة لغزاً مستعصياً دون الفهم الجدّي لذلك الواقع.

قيصر: ماذا تعني؟

عظم: أعني ما تهمله معظم تواريخ الفلسفة أو تمر به مرور الكرام في أحسن الأحوال. أعني استحالة فهم أصول هذا الإنتاج الفلسفي الغزير وتطوره وبنيته دون أن نفهم جيداً طبيعة التحوّل الثوري العميق الذي طرأ على المجتمعات الأوروبية وحياتها على أثر أفول العصور الوسطى. في العادة يعد كل هذا من قبيل تحصيل الحاصل ولكن ليس في تواريخ الفلسفة، على الرغم من أن جميع الأفكار والتعاليم الفلسفية الرئيسية الحديثة برزت بشكلها الجنيني الأول مع بدء تحوّل علاقة الإنسان الأوروبي ببيئته الاجتماعية والطبيعية عبر انحلال النظام الاجتماعي الوسيط، وتشكّل النظام الحديث. أقول هذا لأن أبرز مؤرخ للفلسفة في العالم العربي، يوسف كرم، يردّ في مطلع كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» ظاهرة تقديس عصر النهضة للوثنية اليونانية والرومانية إلى نجاح بعض

الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين في خداع العصر بأكمله حول حقيقة «الروح» التي سادت الحضارتين القديمتين. لا غرابة في ألا يرى كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة إلا مجموعة متلاحقة من المحاولات الفكرية العقيمة وغير المجدية لا أكثر.

قيصر: لكن العناصر الأساسية التي صنعت واقع الحداثة معروفة: التوسع السريع للمدن الأوروبية مع بدايات القرن الثاني عشر، نمو الصناعات والحرف، التحسينات التي طرأت على أدوات الإنتاج عموماً والإنتاج الحِرَفي خصوصاً، صعود الطبقات التجارية وتشكلها كقوة اجتماعية منظمة وواعية، تصاعد الاهتمام بالاكتشافات العلمية والاختراعات الميكانيكية الجديدة، إلى آخر ذلك مما هو مألوف.

عظم: هذا كله صحيح ولكنه غير كافٍ، أعني أن حضارات كثيرة سابقة عرفت ظواهر مثل المدن النامية والصناعات الحرفية المزدهرة والطبقات التجارية القوية والمتنفذة، كذلك بالنسبة للاكتشافات العلمية البارزة والاختراعات الميكانيكية الهامة إلخ. لذلك أعتقد أن ما يميّز العصر الأوروبي الحديث هو هذا الاتحاد العضوي الفريد الذي تم ـ على مراحل طبعاً ولكن للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية ــ بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة وبين الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة. أريد أن أشير إلى صيرورة تاريخية معينة في تطور أوروبا الحديثة أدت إلى ربط المعرفة العلمية ــ قديمها وجديدها ــ نهائياً بطرائق البورجوازية الأوروبية الصاعدة في إنتاج الثروة ومراكمتها. لقد بزغت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة ومدروسة إلى رأسمال من ناحية، كما بزغت إمكانية قيام الرأسمال بالبحث المنتظم والمدروس عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية. أي أضحى للرأسمال مصلحة حيوية في العلم، كما أصبح للتقدم العلمي مصلحة لا تقل حيوية في الرأسمال. هذه دينامية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل على الرغم من أن حضاراته السابقة عرفت كلاً من التجارة والصناعة والرأسمال والعلم والتقنية: طبعاً، برهن هذا المزيج الجديد أنه طاقة متفجرة هائلة إلى أبعد الحدود، مدمرة وخلاقة في وقت واحد. هذه الطاقة هي التي صنعت ما يسمى بالحداثة وشكّلت العالم الحديث وقضت على القديم. روح الحداثة عند هيجل ليست إلا أسلوباً مجازياً للإشارة إلى هذه الطاقة. البورجوازية اكتشفت الطاقة الهائلة المختزنة في الأنانية وعبأتها وقنّنتها واستخدمتها لإعادة صياغة العالم الأوروبي (وفيما بعد غير الأوروبي أيضاً) على صورتها وشاكلتها ووفقاً لمصالحها، والعلم الحديث اكتشف الطاقات الهائلة المختزنة في الطبيعة فعبأها وقنّنها ووظّفها في الاتجاه ذاته فكانت هذه الحضارة الفاوستية، وشعارها المعرفة قوة، التخطية لنفسها باستمرار بفضل مفيستو النفي القابع في صميمها.

قيصر: وفقاً لتحليلات معينة أخذ مفيستو شكله التاريخي الأخير في البروليتاريا الصناعية ومقدرتها الموضوعية على التخطي النوعي والثورة.

عظم: في نوع معين من الأدب والسينما أعطي الطرفان المتصارعان الرئيسيان شكل الكونت دراكيولا وفرانكشتاين، أو ربما الرعب الواعي واللاواعي لكل طرف من الطرف الآخر.

قيصر: موضوع ممتع بحد ذاته. الفلسفة الحديثة تبلورت إذن نتيجة المفعول التدميري والخلاق في آن معاً لهذا المزيج المتفجر.

عظم: بدقة أكبر، احتلال العلم هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة وتقدمها أثّر أعظم تأثير على تشكيل الفلسفة الحديثة وعلى إعادة صياغة الفلسفة الموروثة وعلى مجمل الصراعات والتطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، وهذا تماماً ما تهمله تواريخ الفلسفة إهمالاً كاملاً تقريباً. تأثير العلم من موقعه الجديد وردود الفعل عليه يبرزان بنصاعة في الأونطولوجيا والابستمولوجيا الحديثتين، أما تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية وتأثير القيم التي حملتها وقاتلت من أجلها فنجده صارخاً في الشق الآخر من الفلسفة الحديثة، أي الشق الذي يعالج عادة موضوعات مثل: السياسة، الأخلاق، الاجتماع، الإنسان.. إلخ.

قيصر: هل أستنتج من كلامك أن الفلسفة الحديثة هي فلسفة بورجوازية حصراً؟

عظم: لا أحب استخدام هذا الوصف جزافاً، لأنه أُفرغ من محتواه العلمي والوصفي والنقدي ـ خاصة في بلادنا ليتحول إلى أداة للقدح والذم لا أكثر. إذا كان المقصود بنعت الفلسفة الحديثة «بالبورجوازية» هو الإشارة إلى بعض المعاني التي عبرت عنها أو ما يشبهها فلا مانع من ذلك لأن محتواها يكون عندئذ وصفياً تاريخياً، ونقدياً أيضاً.

قيصر: بهذا المعنى العلم الحديث بورجوازي أيضاً.

عظم: لا بأس، نظرية حقوق الإنسان بورجوازية وكذلك فكرة المساواة أمام القانون ومطلب حرية التعبير عن الفكر والضمير والمعتقد إلخ، مع ذلك تظل هذه الأشياء كلها مكتسبات هامة وحاسمة لصالح البشرية تستحق النضال والتضحية من أجل سيادتها وتحقيقها بغض النظر عن بورجوازية أصلها.

قيصر: أنت تعرف أن هناك من سيحتج بشدة على موافقتك نعت العلم الحديث بـ«البورجوازي».

عظم: إذا كان معناي واضحاً سيتحول الاعتراض الجدّي ـ وليس الديماغوجي طبعاً ـ إلى مناقشة مفيدة قد تتطلب المزيد من البحث والتنقيب. بالنسبة لي المقصود لا يتعدى الإشارة إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها العلم الحديث والتي تحوّل بموجبها ـ وللمرة الأولى في تاريخ الإنسانية ـ إلى عامل حاسم في النمط الصاعد تاريخياً لإنتاج الثروة ومراكمتها وبالتالي في صنع الحقبة التاريخية الحديثة بمراحلها المختلفة من الرأسمالية التجارية المبكرة إلى الرأسمالية الاحتكارية الحاضرة. ليس المقصود طبعاً القول الأحمق والأخرق بأن لصحة قوانين العلم الحديث أو لصدق نظرياته أو لسلامة مناهجه أو لعلمية تعليلاته علاقة ببورجوازيته أو طبقيته أو ما شابه ذلك من الكلام المبتذل وغير المسؤول. شيء مشابه يُقال بالنسبة للمسائل «البورجوازية» الأخرى مثل نظرية حقوق الإنسان وفكرة المساواة أمام القانون إلخ، لأنه يبقى صحيحاً أن البورجوازية الثورية التي جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الأسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي ـ التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البورجوازية التي جابهت التيوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق

الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية.

قيصر: أنت تمسّ الآن مشكلة علاقة العلم بالإيديولوجيا، وهي..

عظم: أعرف، أعرف، أنها مشكلة شائكة ومعقدة وهامة في آن واحد، لكني لا أعتقد أن مجال فتحها المناسب هو الآن. مهما اختلط العلم ـ بنظرياته وفرضياته ومعارفه واستنتاجاته ـ بالأفكار والميول الإيديولوجية لطبقة ما أو لعصر ما، معتقداته الدينية مثلاً، يظل العلم علماً على الرغم من هذه الاختلاطات وليس بفضلها. في الواقع من شروط تقدمه بقاء هذه الاختلاطات مجرد شوائب يجري التخلص منها في مرحلة لاحقة، لكن في حال تغلبها عليه توقف وتحنّط وتقهقر، أي تكون الإيديولوجيا قد استوعبت العلم وقضت عليه بدلاً من أن يتطهر هو منها. لكن الميل العام لتطور العلم الحديث هو، بالتأكيد، باتجاه العمل النقدي الدائم للتخلص من الاختلاطات الإيديولوجية المتسربة إليه عفوياً أو المقحمة عليه عمداً. كان الفلكي الكبير كبلر يمارس التنجيم ويعتقد به اعتقاداً راسخاً واختلطت قناعاته هذه باكتشافاته العلمية اختلاطاً كبيراً، مع ذلك بقيت إنجازاته العلمية بفضل علميتها وتلاشت الإيديولوجيا بحكم زيفها. معروف كذلك أن معتقدات نيوتن الدينية تسربت إلى فيزيائه في كتابه الشهير «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» واتهم بالتجسيم لأنه عدّ المكان المطلق عضو حس الله. لكن تمّ تصحيح كل ذلك بسرعة على يد العلماء اللاحقين حيث شطبت هذه الشوائب الدخيلة دون أن تتأثر فيزياء نيوتن سلباً أو إيجاباً. طبعاً الأمثلة لا تعدّ ولا تحصى.

قيصر: اتّهمت تواريخ الفلسفة بإهمال التأثير الهائل للعلم الحديث على تشكيل الفلسفة الحديثة وبنائها، علماً بأن بين هذه التواريخ ما يؤكد أهمية الإنجازات العلمية لأمثال كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو ونيوتن.

عظم: صحيح، لكنها تفعل ذلك على طريقتها المعهودة: عبقريات فردية تبحث على مستوى النظر المحض عن حقيقة الظواهر. عقل جاليليو الجبار يتأمل سقوط الأجسام وحركة النواس ويبحث لهذه وتلك عن قوانينها بتجرّد مطلق عن كل همّ دنيوي وعملي، راهب من نوع جديد. عبقرية نيوتن تضع القوانين الكبرى للميكانيك بلا أي دافع غير الفضول العقلي الخالص بعيداً عن كل هم يتعلق بالتطبيق والفوائد العلمية، إلى آخر هذه القصة الواسعة الانتشار والخاطئة كلياً. مرة ثانية، العلم الحديث ـ مثل الفلسفة الحديثة ـ ليس إلا نتاج إبداعات هذه السلسلة من العقول الفذة التي خصّ بها القدر أوروبا دون غيرها، في أزمنة معينة دون غيرها، وأمكنة معينة دون غيرها، وشروط تاريخية معينة دون غيرها!

قيصر: هل تصدّق أن هذه الحكاية لم تفقد بريقها حتى في أوروبا وأمريكا نهاية القرن، ما زالت تتكرر في الكثير من الكتب المدرسية والجامعية.

عظم: أصدّق وأعرف، لكن الوضع عندنا أسوأ على ما أعتقد، إذ بما أن العربي يقدّس القدر ويطرب للبطولات الفردية تسيطر هذه الأسطورة في أرقى أوساطنا العلمية والثقافية والجامعية. وعلى الرغم

من معرفة أصحاب هذا الاتجاه أن حضاراتنا النهرية القديمة، مثل بين النهرين ومصر، طورت معارف معينة عن المناخ والفصول والنجوم ومبادئ الحساب وأوليات الهندسة بحكم الضرورة الحيوية، فإنها ترفض أن ترى رابطاً بين علم الفلك الحديث وإنجازاته وبين الملاحة البحرية، مثلاً، وتوسعها الهائل في مطلع العصور الحديثة. قصة تاجر البندقية، أنطونيو، ليست سوى إشارة بسيطة في سيل من الإشارات الأدبية وغير الأدبية إلى الأهمية التي اكتسبتها الملاحة البحرية بالنسبة للرأسمال التجاري الأوروبي في تلك الفترة. أنطونيو يتباهى بأن سفنه تُبحر في زوايا الأرض الأربع. في ظل هذا الواقع الجدي انصبت جهود عدد كبير من الحرفيين ومهندسي السفن والعلماء ـ وعلى رأسهم جاليليو ـ على دراسة فيزياء الأجسام العائمة. في الواقع انطلق علم البصريات أيضاً من محاولات حل بعض المشكلات التقنية التي واجهتها الملاحة في ذلك الوقت. عندما صنع جاليليو منظاره الفلكي الشهير، كنسخة محسّنة وفعّالة عن آلات بدائية مشابهة كانت متوفرة وقتها في هولندة وبلجيكا، دخلت حكومة إسبانيا، إحدى الدول البحرية العظمى يومها، والشركات الملاحية الأوروبية الكبرى في مفاوضات معه لشراء اختراعه، وبالفعل قام العالم الكبير بتطوير منظار مناسب لأغراض الملاحة البحرية مثال آخر، بيّنت الرحلات البحرية الاستكشافية الطويلة وقوع انحرافات ـ غير مفهومة وقتها ـ في إبرة البوصلة البحرية مما أدى مباشرة إلى الاهتمام بالظاهرة المغناطيسية عموماً والتي ركز جيلبرت جهوده العلمية كلها على فهمها وتفسيرها. ميدان آخر كان يتطور بسرعة وقتها هو التعدين، بخاصة الذهب والفضة لسكّ النقود، والحديد والنحاس لصنع المدافع الثقيلة. كانت واحدة من العقبات المستعصية في وجه تقدم صناعة التعدين تهوية المناجم وضخ المياه المتجمعة فيها بطرق سريعة وفعّالة. الآن ماذا نجد: اهتماماً كبيراً من جانب عدد محترم من العلماء والمهندسين والحرفيين بمشكلة ارتفاع الماء في الأنابيب وظاهرة الضغط الجوي. معروف أن أبرز من اشتغل في هذا المجال العالم توريتشلي مكتشف قوانين الضغط الجوي. مشكلات تطوير المدفعية الثقيلة وتحسين أدائها أدت إلى إعمال العقل النظري والعملي في خصائص المعادن والسبائك وصهرها وفي قوانين حركة القذائف. وأبرز من اهتم بهذه المسائل جاليليو نفسه الذي درس ظاهرة السقوط الحر للأجسام وأعطى العالم قانون المسار المنحني للقذيفة. وبالمناسبة في مقدمة مؤلفه «مقالات وبراهين رياضية تمس علمين جديدين» امتدح جاليليو ترسانة فلورنسا لأن عمله فيها زوده بمادة غنية لدراساته العلمية. أما إسحق نيوتن ـ الساكن في برجه العاجي دوماً وصاحب التفاحة الشهيرة وفقاً للأسطورة السائدة ـ فقد انصب جزء هام من نشاطه العلمي على المعادن وصهرها وخلطها. أجرى معظم أبحاثه ودراساته في هذا الميدان في الدار الملكية البريطانية لسكّ النقود. وكما هو معروف اكتشف نيوتن المبادئ العلمية العامة التي سمحت ـ من حيث المبدأ ـ بحل القسم الأكبر من المشكلات الفيزيائية والتقنية والميكانيكية المطروحة على تقدم الملاحة والتعدين والهندسة المعدنية وإنتاج الأسلحة النارية. كذلك كانت دراسة نيوتن للنواس ولقوانين حركة القمر حاسمة بالنسبة لمشكلة تحديد خطوط الطول وضبط حركة المد والجزر في المرافئ ومصبّات الأنهار. في الواقع شكّل البرلمان الإنكليزي يومها

لجنة خاصة لمتابعة الدراسات المتعلقة بمسألة تحديد خطوط الطول وكان نيوتن أبرز الأعضاء فيها. طبعاً، لائحة الأمثلة لا تنتهي. بعبارة أخرى يجب ألاّ تغيب الحقيقة التاريخية التالية عن بالنا أبداً: إن تحوّل الرأسمالية الصاعدة إلى النمط الإنتاجي الأكثر قوة وسيطرة في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر اقترن عضوياً بتحول الطرائق الرياضية والتجريبية في المعرفة الطبيعية إلى المنهج الأكثر قوة وهيمنة في تحصيل المعرفة وتفسير الظواهر وحل مشكلات الإنتاج الفنية والتقنية علمياً. لهذا نجد أن أبرز الإنجازات المعرفية والاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تمت في إيطاليا وبخاصة في الجامعات الإيطالية (جامعتي بادووا وبولونيا تحديداً) لأن البلد كان على رأس حركة التطور الرأسمالي التجاري والحِرَفي في أوروبا كلها في ذلك الوقت. ومع انتقال حركة الريادة الرأسمالية من إيطاليا إلى بلدان شمالي أوروبا في القرن اللاحق (هولندا وإنكلترا بشكل خاص) انتقلت الريادة العلمية والمعرفية التقنية أيضاً إلى البلدان ذاتها. وفي الوقت نفسه كانت فيه جامعات مثل أوكسفورد وكامبريدج لا تزال تعيش معارف العصور الوسطى وثقافتها كانت مراكز التجارة والصناعة الكبرى ـ ليدز، جلاسكو، بيرمنجهام إلخ ـ هي السبّاقة في ميادين الإنجاز المعرفي والاكتشاف العلمي والاختراع التقني.

جلال صادق العظم

المصدر: دفاعاً عن المادية والتاريخ ـ صادق جلال العظم.

دار الفكر الجديد. بيروت ـ ١٩٩٠



الفهرس